العدد 42 – المجلد 11 – خريف 2022
Issue 42 - Volume 11 - Autumn 2022



تبيُّن
Tabayyun

فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies and Critical Theories Journal

ملف خاص: قضايا في الفلسفة السياسية المعاصرة (1)

ISSN 2305-2465

صاحب الامتياز

المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

The Designated Licensee

The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies

صورة الغلاف "انعتاق" 2022، واللوحات في داخل الدورية للفنان إسماعيل نصرة.

محاضر في مركز أدهم إسماعيل للفن التشكيلي. تخرج الفنان في كلية الفنون الجميلة قسم التصوير من جامعة دمشق، وحاز دبلوم دراسات عليا في عام 1998. شارك في معارض فردية وجماعية في سورية وفي عدد من الدول العربية. المرأة في لوحاته مفردة تشكيلية أساسية تقوم بأدوار كثيرة، هي الأنثى بكل حالاتها وأشكالها، تمثل كل شيء من الوطن إلى الخيال والحبّ والشاعرية.

Cover picture "Emancipation" 2022, and journal artwork by Ismael Nasra.

Lecturer at Adham Ismail Fine Arts Center. He graduated from the Faculty of Fine Arts, Department of Photography, Damascus University, and received a postgraduate diploma in 1998. He has participated in individual and group exhibitions in Syria and in a number of Arab countries. The woman in his paintings is a basic plastic figure that plays many roles, namely the female in all forms, representing everything from the homeland to fantasy, love and poeticism.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

Phone: +974 4035 4117 - +974 4035 6888 :**هاتف**

E-mail: tabayyun@dohainstitute.org



فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 42 – المجلد 11 – خريف 2022

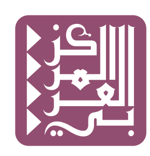
Issue 42 – Volume 11 – Autumn 2022





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

Contents المحتويات

ملف خاص: قضايا في الفلسفة السياسية المعاصرة (1)

Special Issue: Contemporary Political Philosophy (1)

Editor: Mounir Kchaou

محرر العدد: منير الكشو



متران في مترين، أكريليك على قماش، 2022.
2x2 metres, acrylic on canvas, 2022.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/ZDLE7992

مقدمة Introduction

منير الكشو | Mounir Kchaou

لا يروم هذا الملف الخاص بالفلسفة السياسية المعاصرة التطرق إلى كامل القضايا التي خاض، وما زال يخوض فيها أهل الاختصاص في الفلسفة السياسية اليوم، أو حتى الإحاطة بأهم ما أنتجه أعلامها. لكنه، في المقابل، يسعى إلى إعطاء الأولوية لضربٍ من قضايا الفلسفات السياسية التي خاضت، من وجهة نظر نقدية ومعيارية مجدّدة، في المسائلٍ التي تصبّ في صميم الجدال السياسي والفكري الراهن، مثل القضايا التي تتناول مواضيع العدالة والحرية والمساواة والحقوق والتعددية والديمقراطية والمواطنة والانتماء القومي وغيرها من المسائل المتفرعة عنها. وبطبيعة الحال، لا تخص هذه المسائل مجتمعات أو ثقافات معينة دون غيرها، بل باتت اليوم عامة وعابرة للثقافات. ففي كل المجتمعات التي تعيش حراكًا، لا تقتصر المطالبات فيها على تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وإنما أيضًا على إعادة تأسيس التواشج الاجتماعي، وإعادة صياغة شروط العيش المشترك، نرى هذه المسائل تتبوّأ واجهة الجدال السياسي والفكري.

خاضت دراسات كثيرة غمار هذه المسائل عن طريق الاستعانة بأدوات الفلسفة، موظّفة في ذلك المأثور الفلسفي، مع تجديده وتطويره، حتى يتسنى له المواكبة فكريًا ونقديًا للواقع السياسي والاجتماعي المتغير الذي تعيشه بدرجات متفاوتة شعوب العالم قاطبة ضمن سياقات متباينة. وحينما نتحدث عن الفلسفة السياسية المعيارية، فإننا نقصد بها النظريات السياسية التي فكّرت في السياسة، من خلال قيم ناظمة للعمل السياسي، وأعطت كل واحدة منها أولوية لإحداها على الأخرى، مثل الحرية بالنسبة إلى الليبرالية، أو المساواة بالنسبة إلى الاشتراكية، أو توليفة من الاثنتين معًا بالنسبة إلى الديمقراطية الاشتراكية، أو الفضيلة بالنسبة إلى الفكر المحافظ، أو المواطنة بالنسبة إلى الفكر الجمهوراني Republicanism. ولكن رغم اختلاف هذه المقاربات، التي تناولتها الأوراق البحثية المنشورة في هذا الملف، في فهم هذه القيم وترتيبها وتكييفها مع السياسات الكفيلة بتحقيقها، فإنها تعترف جميعها أن هذه القيم والمعايير والمبادئ متأصلة في العقل المشترك وفي الثقافات العامة للمجتمعات،

بحيث غدت، بفعل العولمة، الحدود الفاصلة بين الثقافات مساميّة غير مُحكمة، وزال الاكتناف عن المجتمعات لتصبح أكثر استعدادًا للتثاقف والتأثير في بعضها البعض.

صحيح أن العقل المشترك والثقافة العامة في حاجة، في كل بلد، إلى النقد وإعادة البناء، وهي المهمة النقدية التي اضطلعت بها الفلسفة طوال تاريخها، لكن ذلك لا يجردهما من الصوابية أو يحولهما إلى بؤرتي أوهام أو مرايا مفقعة للأيديولوجيا، وتظل القيم والأفكار والمعايير التي يتضمنانها بمنزلة المرجع الأساسي لفضّ النزاعات السياسية على نحو سِلمي، وأيضًا صياغة التوافقات والتسويات السياسية، وتوفير المادة الخام لعمل الفلسفة والنظرية السياسية المعيارية. وللقيام بهذه المهمة، تحتاج الفلسفات السياسية إلى الإفادة من نتائج بحوث مختلف حقول العلوم الاجتماعية، من اجتماع واقتصاد وأنثروبولوجيا وتاريخ وسيكولوجيا وسياسة وقانون؛ إذ إنه، كما أكد الفيلسوف الأميركي جون رولز John Rawls (1921–2002)، ينبغي للفلسفة السياسية أن تكون ملمّة بسيكولوجية الأفراد، وكذلك بالوقائع الكبرى للمجتمع حتى تقتدر على صَوغ النظرية السياسية المناسبة لمجتمعها.

لكن، وإن كانت الفلسفة السياسية في حاجة إلى العلوم الاجتماعية وفق منظور رولز، فإنه في المقابل، لا يبدو الأمر على هذا النحو من جهة العلوم الاجتماعية، التي تستند إلى مبدأ الحياد الأكسيولوجي الذي صاغه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (1864–1920) بداية القرن العشرين، بحيث أقصت المعايير والقيم والغايات القصوى للفعل الإنساني من مجال الدراسة العقلانية للواقع الإنساني، وحصرت مجال البحث فيما نقدر أن نكوّن في شأنه أحكامًا ومعارف يمكن التثبت من صحتها من خلال معطيات الخبرة والملاحظة[1]. ونتيجةً لذلك، اعتقد المختصون في هذه العلوم بأنه في الإمكان فهم البشر والأنظمة السياسية والاقتصادية وقضايا المشروعية والشرعية والسيادة والقانون وغيرها من المسائل، من دون تقييم أفعال الناس وإخضاعها لمقاييس العدل والخير. وتتعلق دراستا كلٍّ من الزواوي بغورة وأشعيا برلين Isaiah Berlin من هذا العدد بهذا السؤال المتعلق بماهية الفلسفة السياسية ودورها وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية. فيعرض بغورة في دراسته طريقة الفيلسوف الأميركي المعاصر تشارلز لارمور Charles Larmore في إعادة طرح سؤال سبق للفيلسوف ليو شتراوس Leo Strauss (1899–1973) أن طرحه في عام 1955، والمتعلق بماهية الفلسفة السياسية والإجابة عنه على نحو يختلف عن إجابة شتراوس. فوفق منظور هذا الأخير، تمتاز الفلسفة السياسية القديمة عن الحديثة بخاصيتين؛ أولاهما أنها تحرص دومًا على مقاربة القضايا السياسية من خلال منظور يتطابق وما يختبر من خلاله المواطنون تلك القضايا ويفكرون فيها، وثانيتهما أنها تجعل مسألة أفضل الأنظمة السياسية وأفضل أشكال الحكم موضوعها الرئيس. وهذان الأمران مترابطان، لأن المسائل التي تثيرها الحياة السياسية ويتجادل حولها المواطنون تتعلق أساسًا بما هو عادل ومفيد للجماعة السياسية وللناس. ففي مداولاتهم العامة حول العمل الصالح الذي ينبغي الإتيان به، والقانون الأنسب الذي يجب سنّه، أو حينما يحكمون على الأحداث والأفعال الماضية، يحاجّ الناس بعضهم بعضًا بأفكار

(1) Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, Edward A. Shils & Henry A. Finch (trans.) (Glencoe: IL: The Free Press, 1949).

الخير والعدل والفضيلة. وهذا تصديقٌ لقول أرسطو: "وما اختص به الإنسان دون سائر الحيوانات انفراده بمعرفة الخير والشر والعدل والظلم وما إليها. وتبادل تلك المعرفة يُنْشِئُ الأسرة والدولة"[2].

أما في الفلسفة الحديثة فقد تغلبت، في نظر شتراوس، وجهة نظر الفيلسوف البريطاني توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، الداعية إلى اعتماد مقاربة واقعية للحياة السياسية، تعمل على تلافي أسباب العنف وإقامة سلطة يهابها الناس، ويحتكمون إلى قانونها بغية وضع حد للنزاع بدل البحث عن الفضيلة والمَثل الأعلى للحياة الخيّرة. لكن لارمور يعيب على شتراوس إغفاله عنصرًا مهمًا يفسّر إسقاط اعتبارات الفضيلة والحياة الخيرة من اهتمامات الفلسفة السياسية الحديثة، وهو إقرار المحدثين منهم، كون معان، كالفضيلة والحياة الخيّرة، باتت مواضيع خلاف متواصل بين الناس، لا بسبب أخطاء في التفكير أو سوء في التقدير أو قلة تجربة، وإنما بسبب استخدام الناس الحُر لتفكيرهم وعقلهم على نحو واعٍ، للإجابة عن السؤال الذي ما فتئوا يطرحونه على أنفسهم، وهو كيف ينبغي للمرء أن يعيش؟ فإدراك أن الخلاف الأخلاقي يمكن أن يكون أحد مخرجات النقاش العقلاني بين أناس عقلاء في المسائل المتعلقة بالغايات القصوى للحياة، بات سمة العصر الحديث. وهذا الأمر لم يكن أرسطو يتصور إمكان حدوثه، في رأي لارمور. فالخلاف لا يمكن أن يكون، عند أرسطو، إلا في المصالح والآراء، ولا يمكن أن يكون بين أناس عقلاء متبصّرين أصحاب نظر ورَوِيَّة، حينما يخوضون في مسائل الحق والخير والفضيلة.

من دون أن ينكر لارمور، كما يبيّن بغورة في دراسته، أهمية الدوافع الأخلاقية للسياسة، يؤكد أيضًا على ضرورة استقلالية الفلسفة السياسية المعاصرة عن مبحث الفلسفة الأخلاقية؛ فهي ليست مجرّد فرع من النظرية الأخلاقية يسعى لتقديم نموذج لمجتمع جيد التنظيم Well-ordered Society، وفق تعبير رولز، ويستمد تسويغه من القناعات الأخلاقية الراسخة المشتركة بين أفراده. لكن لارمور يرفض، في الوقت نفسه، التصور الواقعي للفلسفة السياسية، كالذي دافع عنه الفيلسوف البريطاني بيرنارد ويليامز Bernard Williams (1929–2003)، المتأثر بالتصور الهوبزي للسياسة، لأن الفلسفة السياسية لا يمكنها، في نظره، أن تقطع الصلة مع المبادئ الأخلاقية التي تجعل العيش المشترك ممكنًا، رغم الاختلافات الجوهرية بين أفراد المجتمع الواحد في تصوراتهم عن الخير والسعادة والفضيلة.

أما الدراسة الثانية التي تطرقت إلى الموضوع نفسه فهي دراسة برلين وجاءت بعنوان: "هل ما زالت النظرية السياسية موجودة؟"، نُشرت في صيغتها الأولى باللسان الفرنسي، في ملف خاص صدر عن **المجلة الفرنسية للعلوم السياسية** في عام 1961، أشرف على تحريره الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون Raymond Aron (1905–1983)، وشارك فيه، إلى جانب برلين، فلاسفة فرنسيون وبريطانيون مختصون في الفلسفة السياسية والاقتصاد، أمثال إيريك فايل Eric Weil (1904–1972)، وبرتراند دي جوفنيل Bertrand de Jouvenel (1903–1987)، وريتشارد وولهيم Richard Wollheim (1923–2003)، وأنطوني دونز Antonny Downs (1930–2021)، ثم نُشرت بعد ذلك في صيغتها هذه باللسان الإنكليزي

(2) أرسطو، **السياسيات**، ترجمة الأب بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957)، ص 15–20.

في عام 1962. وتجدر الإشارة هنا إلى أن استخدام لفظ "نظرية" غَدَا بداية الستينيات من القرن المُنْصرِم مُتداولًا بكثرة عند المختصين في العلوم الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص العلوم السياسية. ولئن كان وضع نظرية عامة تمكّن من تنظيم الوقائع، وتتوفر على قدرة تفسيرية مهمة، لا يطرح مشاكل عديدة بالنسبة إلى علوم اجتماعية مثل الاقتصاد أو علم الاجتماع، فإن وضع نظرية عامة في مجال العلوم السياسية يصطدم بجملة من الصعوبات؛ أولاها، عدم اتفاق أهل الاختصاص حول المفاهيم الكبرى التي تمكّن من فهم السياسة الحديثة، وثانيتها، الصعوبة التي يجدها هؤلاء في قطع وشائج القربى التي تربطهم بالفلسفة.

وما يعقّد وضع العلوم السياسية في نظر برلين هو غياب الإجماع بين الفلاسفة على طريقة طرح المشكل السياسي؛ إذ لا يزال بعض الفلاسفة إلى يومنا هذا متعلقين بالبحث عن تعريف "أفضل الأنظمة السياسية"، بينما البعض منشغل بتحديد شروط السلم المدني، في حين يرى آخرون أن المهمة التي ينبغي أن تهتم بها الفلسفة هي تحديد حقوق الأشخاص، وسبل ضمانها من السلطة السياسية، ويذهب فريق من الفلاسفة إلى اعتبار أن المبحث الرئيس للفلسفة السياسية ينبغي أن يكون أساس المشروعية للسلطة. ويرى برلين أن خضوع المشكل السياسي لمقاربات وصياغات مفهومية مختلفة، يؤكد أن السياسة الحديثة تتضمن في جوهرها عنصر التعددية، ليس على صعيد المؤسسات فحسب، وإنما أيضًا وعلى نحو أساسي على صعيد القيم والغايات. وهو أمر يجعل كل محاولات فهم السياسة أو قراءتها من خلال مفهوم موحد أو مركزي يناله الفشل، وقد يؤدي إلى عنف وكوارث مثل تلك التي عرفتها الإنسانية في تاريخها الحديث. وبناء عليه، لن تُجدي نفعًا محاولات الاقتداء بالعلوم الاجتماعية الأخرى أو الاستعاضة عن النظريات الفلسفية بنظريات أخرى مستوردة من حقل الاقتصاد أو الاجتماع، حتى يتسنّى إنجاز دراسات في حقل العلوم السياسية تحقق الإجماع المطلوب على نتائجها كما هو الحال في العلوم الأخرى. فمن حيث هي نظريات سياسية؛ لا يمكنها أن تُحجم عن صياغة أحكام تقييمية ترتب وتنظّم من خلالها الوقائع السياسية. وتظل هذه النظريات، من ثم، معيارية؛ أي فلسفية في نظر برلين.

لا يوافق أمارتيا سِن Amartya Sen، كما يوضح ذلك سري نسيبة في دراسته الموسومة بـ"مقاربة التمكين: من سِن إلى نوسباوم"، الرأي الذي يَعتبر أننا حيال قضايا مثل تلك المتعلقة بالعدالة، نكون في حاجة إلى نظرية سياسية معيارية عامة تصوغ نموذجًا لعدالة كاملة، تمكّننا من الحكم على الحالات الخاصة من حيث مدى استجابتها لمعايير العادل، أو تمكّننا من المفاضلة بين حالتين أو أكثر من جهة العدالة. فعيب النموذج العام، كما تجسّده نظرية رولز في العدالة القائمة على مبدأ الحرية المتساوية بين الجميع، ومبدأ الاختلاف - الذي يُخضع التفاوتات الاجتماعية لشرطين؛ الأول أن يستفيد منها الجميع، والثاني أن تكون مرتبطة بمواقع اجتماعية مفتوحة أمام الجميع، في إطار المساواة العادلة في الحظوظ - أنه مغرق في التجريد ولا يمكّن من معالجة القضايا التي تَمثل أمامنا كالحال الذي نُعاين فيه ظلمًا ما. فمعالجة حالات مثل هذه لا تقتضي في رأيه إزالة كل أشكال الظلم من خلال نموذج نظري معياري عام، مثل ذلك الذي يقدّمه رولز، وإنما الاهتمام بكل حالة على حدة، والتفكير في كيفية تنمية المقدرات Capabilities الخاصة بالأفراد لجعلهم يخرجون من أوضاع القصور والعجز بأنفسهم،

ويستطيعون ردّ الظلم. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن نظرية سِن في المقدرات، مثلما يشير إلى ذلك نسيبة، قد أصبحت في عام 1990 بمنزلة الخلفية الفلسفية لتقرير الأمم المتحدة عن مؤشرات التنمية البشرية، وقد تبنّت الفيلسوفة الأميركية مارثا نوسباوم Martha Nussbaum نظرية سن في المقدرات وعملت على تطويرها. وفي دراسة نسيبة، نجد مقارنات مهمة بين مقاربتي سِن ونوسباوم لمسألة المقدرات ولمعنى الحياة الجيّدة.

والتحفظ نفسه الذي يُبديه سِن حيال النظريات والنماذج الكبرى، نجد شبيهًا له عند ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931–2007) في نقده للمشاريع الفلسفية حول تأسيس الديمقراطية والليبرالية والعدالة. فكما يبيّن محمد جديدي في ورقته الموسومة بـ"براغماتية ريتشارد رورتي السياسية: بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري" وفقًا للوجهة البراغماتية التي تأخذ العارضية التاريخية على محمل الجدّ، والتي يتبناها رورتي، لا تحتاج الديمقراطية الأميركية تبريرًا نظريًا وتأسيسًا فلسفيًا، ولا تنتظر مشروعيتها أن يتم إثباتها عن طريق البحث الفلسفي. فالتجربة الديمقراطية هي جزء من الخبرة الواسعة لشعب ما، ومن الأدوات التي يستخدمها ليتحرر من القيود ويقاوم العبودية ليعيش في كنف الحرية. ولئن لم تكن الديمقراطية الأميركية في حاجة إلى تأسيس فلسفي، فهي تظل في حاجة إلى نقد وتقويم وإصلاح. فقد ساهمت جملة من السياسات والأحداث في زعزعة اليقين حول كون الولايات المتحدة الأميركية قوة سياسية تعمل على حفظ الأمن والسلم العالميّين، ونشر قيم الحرية ومبادئ التنوير، ومن ذلك حرب فيتنام واستمرار التمييز العنصري بعد إلغاء الرق، ورسوخ الثقافة العنصرية في العقليات وداخل المؤسسات؛ وهو ما يستدعي في نظر رورتي استكمال مشروع الولايات المتحدة التنويري، مثلما حلمت به الأجيال التي ساهمت في البناء الوطني، ونقد الممارسات وتصحيح المسار. لكننا بهذا العمل لا نكون، في رأيه، في حاجة دائمة إلى الفلسفة، ولا إلى الأنساق الكبرى، وإنما إلى شعراء وروائيين ومؤرخين وإعلاميين ورجال سياسة؛ إذ لا بد في نظره من تخليص السياسة من استبداد العقل، حتى نمنح الأولوية للديمقراطية على الفلسفة، والأمل على المعرفة، والتضامن على الموضوعية. وبهذا يصوغ رورتي معالم نظرية سياسية طريفة، ديمقراطية وليبرالية ويسارية، تنحاز إلى الضعفاء وتعطي العدالة الاجتماعية مكانة مركزية، في حين تؤكد أولوية الديمقراطية على الفلسفة ومزاعمها في التأسيس والتسويغ.

أما دراسة عبد الرحمن الشولي التي جاءت بعنوان "إشكالية المواطنة والهوية الثقافية بين هابرماس ونصار: دراسة مقارنة بين الواقع الأوروبي والواقع اللبناني"، فتتطرق إلى المواطنة والهوية الثقافية من خلال مقاربتي فيلسوفين معاصرين، أحدهما يفكر في سياق أوروبي، وهو الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas، والآخر يفكر في المسألة في سياق عربي وهو الباحث اللبناني ناصيف نصار. وكانت العلاقة بين المواطنة، أي الانتماء إلى دولة–أمة ما، والهوية الثقافية، علاقة تلازم بفعل التجانس الثقافي الذي يميز ذلك البناء. لكن الأوضاع تغيرت في أوروبا، مثلما يشير الشولي، بفعل الهجرة وعوامل أخرى جعلت التعددية الثقافية سمة ثابتة ودائمة للمجتمعات الديمقراطية والمتقدمة، ما جعل الانتماء إلى الدولة–الأمة لا يعني الانتماء إلى الهوية الثقافية التي قامت عليها تلك الدولة.

وهو أمر يجعل التفكير في مسألة المواطنة والهوية الثقافية في السياق الأوروبي لا يبتعد كثيرًا عن التفكير فيها في سياق بلد عربي، مثل لبنان الذي يتميز بالتعددية الثقافية والدينية التي هي أيضًا صفة دائمة فيه. ورغم الاختلاف بين السياقين، من حيث ظروف تحقق المواطنة والتحديات التي يواجهها ترسيخ الديمقراطية، وتكريس مبدأ حكم القانون في المنطقة العربية، وفي لبنان تحديدًا، يعتبر الشولي أن ما توافر من ديمقراطية متعثرة، ومن هامش الحريات في لبنان وفي بعض البلدان العربية، كاف لعقد المقارنة بين التفكير في المواطنة في السياق الأوروبي من خلال أعمال هابرماس، وفي السياق العربي من خلال أعمال نصار. وترصد الدراسة أيضًا نقاط الاتفاق والتباين بين مقاربتي نصار وهابرماس لفكرة المواطنة التي تشكلت تاريخيًا في أوروبا على أساس الانتماء القومي والولاء للدولة، في حين تعاني فكرة المواطنة في السياق العربي غلبةَ الانتماءات الثقافية والطائفية على الانتماء الوطني والقومي. ويلاحظ الشولي في الجزء الأخير من دراسته أنه إذا كان هابرماس قد تبنّى فكرة مواطنة عالمية، وفكرة أفول الدول–الأمم في عصر العولمة وانصهارها في كيانات أوسع مثل الاتحاد الأوروبي، فإن نصار ظلّ متعلقًا بالدولة القومية الديمقراطية بوصفها الإطار الأنسب لمواطنة تتسامى على الانقسامات الثقافية والطائفية.

ويتضمن هذا الملف أيضًا دراسة للباحث بسام ناصر حول أخلاقيات الانفصال لدى الفيلسوف الأميركي المعاصر ألين بوكانان Allen Buchanan، يتطرق فيها إلى الحجج التي يمكن أن تمثل تبريرًا أخلاقيًا مقبولًا، في نظر هذا الفيلسوف، للانفصال السياسي لجماعة ما عن كيان دولة ينتمون إليها ليكوّنوا دولة جديدة أو لينضموا إلى أخرى. كما يحتوي هذا العدد على مراجعة لكتاب "المجتمع المدني: دراسة نقديّة" لعزمي بشارة من إعداد الباحث كمال طيرشي، ومراجعتين لكتابين مترجمين صدرا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات وهما "ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع" لكاثرين أودار، أعدها عبد السلام الككلي، و"محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية" لجون رولز، أعدها نوفل الحاج لطيف.

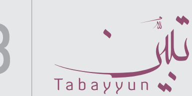
المراجع References

العربية

أرسطو. **السياسيات**. ترجمة الأب بربارة البولسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1957.

الأجنبية

Weber, Max. *The Methodology of Social Sciences*. Edward A. Shils & Henry A. Finch (trans.). Glencoe: IL: The Free Press, 1949.



التسلم Received 2021-12-3 | التعديل Revised 2022-1-20 | القبول Accepted 2022-2-3 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/QEJP3780

محمد جديدي | Mohamed Djedidi*

براغماتية ريتشارد رورتي السياسية: بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري

Richard Rorty's Political Pragmatism between Liberal Utopias and Ironism

ملخص: تهدف الدراسة إلى رصد مظاهر توطيد البراغماتية الجديدة لصلتها بالفكر السياسي من خلال تتبع مسار الفيلسوف ريتشارد رورتي في مطابقة منحاه الفلسفي مع الليبرالية الديمقراطية، عبر تأكيده الأولويات التالية: الديمقراطية على الفلسفة، والأمل على المعرفة، والتضامن على الموضوعية. وذلك انطلاقًا من النظر إلى الممارسة السياسية الأميركية كتجربة في الزمن والتاريخ، بعيدًا عن كل محاولة لتأصيلها نظريًا. وتسعى الدراسة للإجابة عن سؤالين: هل أحدثت أطروحات رورتي النقدية آثارًا في النظريات السياسية الأخرى؟ وهل نعثر لدى رورتي على ضرب من الأثر البراغماتي للفكر في الواقع مثلما كان الأمر لدى جون ديوي؟ والرأي الذي سندافع عنه هو أنه من الصعب في كثير من الأحيان، تقريب مواقف رورتي من آراء أستاذه جون ديوي. إذًا، يجدر فصل آرائه عن آراء أسلافه ومن بينهم ديوي ومجايلوه من البراغماتيين، والإقرار بالتباعد بين هذه الآراء والواقع الأميركي وحقائقه السياسية، تمامًا مثلما يكون من المتعذر تفهم موقف رورتي الموزع بين التمسك بقيم الليبرالية من حرية وهوية أخلاقية واعتزاز بالماضي من ناحية، والدعوة من ناحية أخرى إلى العدالة الاجتماعية والتضامن والتقدم، التي هي قيم قمينة بنزعة تقدمية. إن هذا المشروع الفلسفي السياسي الذي يدرجه رورتي ضمن البحث عن يوتوبيا يسميها "ليبرالية برجوازية ما بعد حداثية"، يكون بطلها المثقف الساخري، وغايتها الأسمى تقليص الألم والقسوة، والتوجه صوب ثقافةٍ ما بعدَ فلسفية، تغلب عليها الجمالية والشاعرية، وهو ما سنعمل على عرض أهم ملامحه.

كلماتٌ مفتاحية: البراغماتية الجديدة، الليبرالية، الديمقراطية، الساخرية، ما بعد الحداثة، ما بعد الفلسفة، ديوي، رورتي، هابرماس.

Abstract: This article demonstrates aspects of the consolidation of neo–pragmatism's relationship with contemporary political thought, through an examination of Philosopher Richard Rorty's work. Rorty's philosophical approaches are governed by their symbiosis with democratic liberalism, by prioritizing democracy over philosophy; hope over knowledge; and solidarity over objectivity. This is based on a view of US political practice as an experience in time and history, without an attempt to ground it theoretically. The article attempts to answer two questions: Did Rorty's critical views affect other political theories? Does the intellect in Rorty's works have any pragmatic impact on reality, as his mentor, John Dewey, had? The article highlights the difficulty of finding connections between Rorty's

*أستاذ الفلسفة المعاصرة والبيوإتيقا، جامعة قسنطينة 2، الجزائر.

Professor of Contemporary Philosophy and Bioethics, University of Constantine 2, Algeria.

majaladz16@gmail.com

and Dewey's ideas. Therefore, Rorty's views are better separated from those of his pragmatic predecessors, including Dewey and his contemporaries. The distance between Rorty's views and the US political reality along with Rorty's complex stance, torn between the advocacy of the values of liberalism: freedom, moral identity, and self–creation and, on the other hand, the progressive belief in social justice, solidarity and progress. Therefore, the philosophical project undertaken by Rorty is a quest for a utopia that he calls 'postmodern bourgeois liberalism', whose hero is an ironic intellectual and whose ultimate goal is the reduction of pain and cruelty in an aesthetic and poetic post–philosophical culture.
Keywords: Neo–pragmatism, Liberalism, Democracy, Irony, Postmodernism, Post–Philosophy, Dewey, Rorty, Habermas.

مقدمة

شهدت الفلسفة السياسية في أميركا، خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، انتعاشًا وحيوية بعد ركود نسبي، ميّز مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أي المرحلة التي انكمشت فيها رقعة فلسفات المثالية Idealism، والواقعية الجديدة Neorealism، والبراغماتية Pragmatism، وتضاءل دورها مع رحيل آخر روادها الفيلسوف جون ديوي John Dewey (1859–1952)، الذي يعدّه ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931–2007) فيلسوف الديمقراطية والمُعبّر عن الروح الأميركية. كما أنها أيضًا المرحلة التي عرفت فيها الفلسفة التحليلية Analytical Philosophy انتشارًا واسعًا في الولايات المتحدة، عقب هجرة عديد الفلاسفة الأوروبيين المنضوين تحت لواء الوضعية المنطقية Logical Positivism إليها. ففي حقبة ما بعد 1945، التي خبا فيها الاهتمام الجماهيري بالفلسفة وانحصر في نطاق فئوي أكاديمي، ساد الاتجاه التحليلي مختلف الدوائر الجامعية، من دون أن يكون له كبير اكتراث بقضايا الفكر السياسي.

مع نهاية ستينيات القرن الماضي، وعقب تصاعد وتيرة الاحتجاجات المطالبة بالمزيد من الحريات والاعتراف بحقوق الأقليات والمناهضة للتمييز العنصري ضد أصحاب البشرة السمراء والملوّنين، وبروز حركات نسوية فاعلة، إضافة إلى تنامي مطالب تتعلق بمسائل سوسيو–إتيقية Socio–ethical مثل: الإجهاض، والتجريب على البشر، والقتل الرحيم Mercy–killing، وغيرها من المسائل الوطيدة الصلة بالسياسة والشأن العام، عادت الحياة مُجددًا لتُطرح ضمن قضايا الفلسفة السياسية، لا سيما بعد نشر كتاب اعتبره البعض بمنزلة مُنعطف في تاريخ الفكر الفلسفي السياسي المعاصر. ومنها على الخصوص كتاب جون رولز John Rawls (1921–2002) **نظرية في العدالة** *A Theory of Justice* (1971)، وما خلّفه من نقاشات حادة بين الليبراليين Liberals من جهة والجماعاتيين Communitarians من جهة أخرى[1].

(1) أثار كتاب جون رولز **نظرية في العدالة** عدة تساؤلات وانتقادات حول مفهوم العدالة في الليبرالية وعلاقتها بالحرية والمساواة، وجدد الاستفهام حول الفرد والجماعة والدولة، من جراء قراءاته وتأويلاته. ومن الذين أسهموا في هذه النقاشات منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى الثمانينيات منه، مايكل ساندل Michael Sandel في كتابه **الليبرالية وحدود العدالة** *Liberalism and the Limits of Justice* (1982)، وألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre في كتابه **ما بعد الفضيلة** *After Virtue* (1981)، ومايكل والزر Michael Walzer في كتابه **دوائر العدالة** *Spheres of Justice* (1983)، وتشارلز تايلور Charles Taylor في كتابه **منابع الذات** *Sources of the Self* (1989).

وقد بزغ نجم الفيلسوف رورتي في خضمّ جملة من التحولات المهمة عرفها الفكر الأميركي والتطورات العميقة التي شهدتها مجتمعات شمال الأطلنطي، ابتداء من الربع الأخير للقرن العشرين، ونذكر منها خاصة بروز البيوإتيقا Bioethics مجالاً بحثيًا متميزًا، انطلق في عام 1971 مع الأميركي فان رانسيلاير بوتر Van Renssealer Potter (1911–2001) وصدور كتاب رولز، المشار إليه، وظهور فلاسفة ومفكرين أثْرَوا الساحة السياسية بتحليلاتهم وتنظيراتهم على غرار حنة أرندت Hannah Arendt (1906–1975)، وليو شتراوس Leo Strauss (1899–1973)، ودانييل بل Daniel Bell (1919–2011)، وآخرين، واحتدام الجدل حول الحداثة وما بعد الحداثة مع ترجمة كتاب الفرنسي جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard (1924–1998) **الوضع ما بعد الحداثي** *The Postmodern Condition* إلى الإنكليزية في عام 1979. في هذه الأثناء، أصدر رورتي أول كتاب مهم له وهو **الفلسفة ومرآة الطبيعة** *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). ولئن لم يكن هذا الكتاب مخصصًا للفلسفة السياسية، فإن تحليله ونقده للإبستيمولوجيا التقليدية Traditional Epistemology، الديكارتية Cartesian والكانطية Kantian منها على الخصوص، كان له استتباعات عميقة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ستثبتها كتاباته اللاحقة.

بالنظر إلى اعتبار البراغماتية فلسفة أميركية المنبت والمنشأ، فقد اختلفت الآراء بشأنها ومدى تأثيرها في الحياة السياسية في الولايات المتحدة، من فريق مؤيّد للدور الذي أدته في فترة حاسمة من تطوّرها إلى فريق آخر مستبعد إدراجَها ضمن التقاليد المؤسسة للفلسفة السياسية، في بلد عُرف بتقليد ليبرالي طويل. بيد أن الديمقراطية التمثيلية Representative Democracy التي ترسخت في الولايات المتحدة الأميركية نظامَ حكم، شهدت في نهاية ثمانينيات القرن الماضي هي الأخرى جدلاً واسعًا حول حدودها وصلاحياتها بوصفها نمطًا من الديمقراطية. ويعتبر رورتي أحد المساهمين والفاعلين في هذا الجدل من حيث دفاعه عن الديمقراطية التمثيلية ضد مناوئيها. وقد أثارت أفكاره الكثير من النقاش ولاقت عديد الانتقادات سواء داخل الفلسفة البراغماتية أو خارجها.

تروم هذه الدراسة الوقوف عند افتراض ناصيف نصار، الذي يذهب إلى القول إن رورتي "ينطلق [...] من موقع الانتماء إلى مجتمع ليبرالي تكوّن في الحضارة الغربية، وبخاصة في الولايات المتحدة الأميركية، ولا يزال يسعى إلى بلوغ شكله الكامل. ويضع مجهوده الفلسفي في خدمة هذا السعي"[2]. فهل تحقق البراغماتية مقترنة بمنحى ساخري مسعى رورتي في دفع المجتمع الليبرالي إلى بلوغ شكله الكامل مثلما يقول نصار؟ لأجل هذا، سنتتبع محاولة رورتي في ربط البراغماتية بالثقافة والسياسة، لنطرح السؤال: هل لتطور مسار رورتي الفلسفي استتباعات تؤشر على تأثير نقده لنظرية المعرفة منذ كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** في آرائه في الفلسفة السياسية؟ وسنعمل كذلك، ضمن الجدل الذي أثارته نصوص رورتي، إلى تحديد منزلة الفكر السياسي ضمن فلسفته ومساهماته في نقاشات الفلسفة السياسية الأميركية American Political Philosophy. سنبدأ أولاً بعرض السياق العام الذي برزت فيه الأفكار السياسية لرورتي، وهو أميركا بوصفها مَخبَرًا للحداثة السياسية، لنعرج بعدها على البراغماتية

(2) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003)، ص 194.

الجديدة في مواجهة القضايا السياسية، ثم نتطرق إلى رورتي ومواقفه حيال اليسار والنزعة الوطنية، ونتوقف أخيرًا عند تقريظه لليبرالية الديمقراطية.

أولًا: أميركا مختبر الحداثة السياسية

وجدت البراغماتية على الأرض الأميركية ما ينعش حظوظها في صياغة فلسفة مختلفة عن نظيراتها الأوروبية وإمكانية إنشاء مختبر حقيقي للحداثة في منظورها المعرفي والسياسي. فمنذ أن صيغ تصور الحقيقة "بوصفها ما هو الأفضل لنا للاعتقاد به وليس بوصفها التمثيل الدقيق للواقع [...] وأن المعرفة ليست مفصولة عن الممارسة الاجتماعية"[3]، تأكَّد أنه ينبغي أن توضع الأطر النظرية للمعرفة والحقيقة على محك الواقع واختبار الممارسات الاجتماعية، وهو ما عجلت به الأنوار الأميركية وحداثتها.

مثّلت الولايات المتحدة أملاً وطموحًا وحلمًا حداثيًا، لم يكن مكتوبًا في أشعار وقصائد لمحدَثين فقط أو تصورات لفلاسفة ومنظّرين، بل في أحداث ووقائع جسدتها تلك الخبرات التي شكّلت في النهاية أميركا، وباتت مخبرًا لقيام حداثتها التي بدأت أوروبيًا، وتحولت بعدئذ من يوتوبيا التخييل والتنظير الأوروبي إلى واقع التجسيد والإنجاز الأميركي. ولئن كان التنوير الأوروبي The Enlightenment قد شغل نفسه كثيرًا بتحديد أهدافه نظريًا، فإن نظيره الأميركي قد اتجه منذ بداياته إلى التجسيد والتحقق. وبذلك اجتمع فيه، بحسب رورتي، نبل الغاية مع النظر والفعل، إذ يقول: "لا يزال الأمل الاجتماعي اليوتوبي الذي بزغ في أوروبا في القرن التاسع عشر من أرقى وأنبل إبداعات الخيال التي سجلناها"[4]، أي تلك التي حققتها أميركا فكانت رائدة في مجالات الحرية والديمقراطية والحقوق.

ظل هذا الحلم يتجسد بسرعة، خاصة بعد انتصار الحلفاء بزعامة الولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية، وغدت أميركا قوة سياسية، بل إمبراطورية تؤدّي دورًا متناميًا في حفظ الأمن والسلم في العالم. وقد آمن معظم الأميركيين بدور بلادهم هذا، ومنهم مفكرون ومثقفون، وأيضًا كثير من مواطني العالم قبل أن يهتز يقينهم في هذه الأمل عقب حربها في فيتنام، فتسرب الارتياب في كونها استثناء[5]. وقد عززت هذه الريبة أحداثٌ أخرى جرت، مثل حرب العراق، ونقاشات أثيرت حول التاريخ الأميركي الحديث مثل تجارة الرقيق والعبودية التي قنّنتها أميركا، قبل أن تصحح الوضع بإلغاء الرّق من دون أن تتمكن من إلغاء تبعاته (التميّيز العنصري وتهميش أصحاب البشرة السمراء)، التي لم تلازم النظام الليبرالي الأميركي على المستوى الفردي والجماعي فحسب، بل على المستوى المؤسساتي أيضًا.

(3) تبدو هذه الفكرة على قدر كبير من الأهمية، ليس من ناحية الفائدة التي ستكون مقياسًا سفسطائيًا محيّنًا من قبل رورتي في قضايا المعرفة وإسقاطها على المسائل السياسية والاجتماعية والأخلاقية فحسب، إنما يتجلى ذلك أيضًا في التأكيد على عدم وجود شيء عميق في داخلنا، إلا ما وضعناه نحن كما أقر بذلك سيلارز وتبنّاه رورتي في هجومه على العقل باعتباره مرآة عاكسة للعالم والطبيعة. ينظر: شيريل ميساك، **البراغماتيون الأميركيون**، ترجمة جمال شرف (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 421 وما بعدها، 481.

(4) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), p. 277.

(5) Paul Bouvet & John Rawls, "La renaissance de la philosophie aux Etats–Unis," *Magazine Littéraire*, no. 380 (October 1999), p. 57.

ويعترف رورتي بـ "أن الولايات المتحدة الأميركية لمّا أنهت نظام الرق ابتدعت بعد ذلك ببراعة قوانين الفصل العنصري التي كانت قاسية مثل قوانين نورمبرغ لهتلر"[6]. لذلك تواصل النضال من أجل الحصول على الحقوق المدنية، ضمن حركة ضمّت كل الجهود التشريعية التي أعقبت مطالبة أصحاب البشرة السمراء بحقوقهم منذ ستينيات القرن الماضي، بينما على الأرض بقيت الممارسات المشينة في حق أميركا كبلد يدافع عن حقوق الإنسان أمرًا مذلاًّ لها.

وتقدّم لنا أحداث جرت مؤخرًا مثل مقتل مواطن أميركي أسمر البشرة غير مسلح في مينابوليس بمنيسوتا، يُدعى جورج فلويد على يدي رجل شرطة أميركي، ما يؤكد رأي رورتي في أن أميركا مشروع لم ينته بعد، وهو ما أراد استكماله الفيلسوف رورتي عبر كتابه **تحقيق بلدنا**[7]. لقد كتب الباحث الكندي أندري باريل André Baril حول هذه الحادثة الأليمة التي هزت المجتمع الأميركي، وأحدثت فيه شرخًا كبيرًا ورابطًا إياها بالعودة إلى رورتي، وتصوره لمثل هذه الشروخ الكبيرة، التي يمكن أن تؤثر سلبيًا في أميركا من الداخل، وتزيد من عمق جروحها مثل العنف والتمييز العنصري والتفاوت الاجتماعي. وقد ذكّر باريل بما كتبه رورتي في عام 1998 في **تحقيق بلدنا** بأنه "لا شيء يمكنه اعتراض ميلاد دولة رفاهية كاملة وعدالة اجتماعية أكثر تطورًا بكثير من تلك السائدة حاليًا في الولايات المتحدة الأميركية، لا شيء سوى إحجام الفقراء عن الذهاب إلى صناديق الاقتراع والتصويت لصالح الديمقراطيين اليساريين"[8]. وبين أحداث اليوم وآمال رورتي، لا يبدو أن الواقع قد تغيّر نحو الأحسن كما تمنّاه فيلسوف البراغماتية الجديدة. ولفهم أفضل للمواقف السياسية لرورتي، يكون من الملائم التطرق إلى رؤيته للفلسفة وتصوره لعلاقة المعرفة والنظرية بالواقع بما في ذلك الواقع السياسي.

ثانيًا: رورتي بين الفلسفة والسياسة

لقد كان كتاب **الفلسفة ومرآة الطبيعة** الذي نُشر بالإنكليزية في عام 1979 أول عمل لرورتي لفت الأنظار، قدّم فيه نقدًا قاسيًا لنظرية المعرفة التقليدية، أي نظريات المعرفة التي سادت منذ العصر الحديث[9]. ومعروف أن هذه المذاهب الفلسفية، سواء كانت عقلانية أو تجريبية، قد وجّهت، ابتداء من القرن السادس عشر، بوصلتها صوب المعرفة بدل الوجود، ممّا جعل المنهج مسألة أساسية. وفي كتابه هذا، وظف رورتي طريقة التحليليين في رصد الأفكار ومتابعتها منطقيًا ومنهجيًا، مستندًا إلى ثلاثة فلاسفة من القرن العشرين، وهم لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951)، ومارتن هايدغر Martin Heidegger (1889–1976)، وجون ديوي. ويبدو أن تأثره بهم جاء على خلفية أهميّة

(6) Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth–Century American*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 14.

(7) يوحي هذا العنوان *Achieving our country* في قراءته الأولية بعدة معانٍ، منها ما يدل على اعتراف ضمني بقصور ونقص يختلجان هذا البلد، ومنها أيضًا ما يفيد إمكانية التحسين والتطور التي يؤمن بها رورتي مثلما يشير هذا العنوان إلى دفاع جلي عمّا أنجز، ولتحقيق ما تبقى.

(8) André Baril, "L'Amérique, ce projet inachevé," *Le Devoir*, 7/11/2020, accessed on 6/9/2022, at: https://bit.ly/3yVgHF8

(9) ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

ثيمة اللغة عند فتغنشتاين (في المرحلة الثانية من تطور فكره)، وهايدغر (الأول)، ونقد ديوي لصورة العالِم بوصفه ذاك المتفرج المحايد في المعرفة.

يؤكد رورتي، في أعقاب فتغنشتاين، ضرورة أن تُقلع الفلسفة عن تصور العقل بمنزلة مرآة عظيمة، بها تمثيلات ليست صادقة ودقيقة بجميعها، تقبل البحث بطريقة خاصة غير تجريبية. وللتحرّر من هذه الصورة، يستعين رورتي بفتغنشتاين وتأكيده أن طرائقنا في وصف العالم وشَرحِه، هي بمنزلة أدوات تساعدنا على العيش داخله بدلاً من ادعاء تمثيله[10]. ومثل هذا التصور موجود كذلك لدى ديوي، الذي يعتبر الأفكار أدوات ووسائل تعيننا على التفاعل الإيجابي مع المحيط والتكيّف معه.

وقد برز في هذا الكتاب تحوّل رورتي نحو البراغماتية التي أضحى محركها الجديد، بتوالي نصوصه في الظهور، بعد أن عرفت انحسارًا في الفترة 1952–1970 بعد موت ديوي[11]. وقد صيّرت عدة أعمال ونصوص رورتي أقرب إلى أن يكون ناطقًا رسميًّا باسم البراغماتية الجديدة، ووجهًا بارزًا في الفلسفة الأميركية المعاصرة، أدّى دورًا حاسمًا في الربط بين الفلسفتين التحليلية (الأميركية) والقارّية (الأوروبية)[12]، وفي إبراز ما من تقاربٍ بين تيارات كل منهما في الطرح والتوجه.

لم يكن ديوي هو الملهم الوحيد لرورتي، وإن تعلّم من نصوصه الكثير وانجذب بوضوح جلي ومعلن لأطروحاته وأفكاره، بل إنه - علاوة على تأثره بهايدغر وفتغنشتاين - صرّح في كثير من المرات بما لفلاسفة آخرين من فضل على مسيرته الفلسفية، ومن هؤلاء يذكر: ويلارد فان أورمان كواين Willard Van Orman Quine (1908–2000)، وويلفريد سيلارز Wilfrid Sellars (1912–1989)، ولويس إرفينغ كلارك الذين استلهم منهم نقده لمفاهيم المُعطى وعدم التحديد واللاتنصيص، ورفض التمثيل في المعرفة - أي المعرفة بوصفها مرآة للطبيعة - وهي أفكار أعانته على التخلي عن المقاربة التحليلية.

يؤمن رورتي مثل ديوي بتقدّم أخلاقي واجتماعي وبنموّ يكون هدفًا دائمًا، بخلاف مثقفين آخرين لا يُقرّون بأيّ تقدّم خارج ميدان العلم والتقنية. فرورتي لم يتوقف عن الإيمان بأن بلده سيتجاوز معضلاته الاجتماعية والسياسية. وفي عام 1997 كتب يقول: "إنه لا يمكنه أن يتصور أن أميركا

(10) Richard Rorty, Derek Nystrom & Kent Puckett, *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002), p. 7.

(11) **نتائج البراغماتية** (1982)، **العارضية، الساخرية والتضامن** (1989)، **الموضوعية، النسبية، والحقيقة** (1991)، **محاولات عن هيدغر وآخرين** (1991)، **الحقيقة والتقدم** (1998)، **الفلسفة كسياسة ثقافية** (1998)، **تحقيق بلدنا** (1998)، **الفلسفة والأمل الاجتماعي** (2000)، **ضد أرباب العمل، ضد الأوليغارش: محادثة مع رورتي** (2002)، **مستقبل الدين** بالاشتراك مع جياني فاتيمو (2005)، **أخلاقيات اليوم: إيجاد أرضية مشتركة بين الفلسفة والدين** (2005). إضافة إلى نصوص أخرى ومقالات منشورة في دوريات وكتب جماعية.

(12) ذلك ما عكسه حضوره المتواصل للندوات والملتقيات التي كانت تنظم في مختلف البلدان الأوروبية (خاصة فرنسا وألمانيا) وقراءاته المختلفة والعديدة لنصوص الفلاسفة الأوروبيين، ومن ثم استحق هذا الوصف "أكثر الأميركيين أوروبية" Le plus européen des américains.

لن تشهد أثناء القرن المقبل تطورًا أخلاقيًا كبيرًا"[13]. هذا الأمل الذي فضّله دومًا على المعرفة هو ما دفعه إلى القفز أحيانًا على النظر بعمق، كما دعا إلى ذلك هو نفسه، إلى التضامن مع مختلف الفئات الهشة في بلاده التي تعاني تفاوتًا وظلمًا اجتماعيًا وعدم تكافؤ في الفرص، منعها من أن تكون خير سند للطبقة الوسطى واليسار، وداعمًا أساسيًا لمسار الديمقراطية. وفي هذا يكون رورتي في انسجام مع نظرته التحسينية وإيمانه بأنه يمكن تحسين الواقع المأزوم وتجاوز مساوئ بعض سياسات الليبرالية.

ثالثًا: الحداثة السياسية أميركيًا

هل يمكن اعتبار أميركا الحلم الإنساني الذي لم يكتمل؟ إن عنوان مقال هابرماس "الحداثة مشروع لم يكتمل"[14] يصدق، في رأينا، على أميركا لمبررات ثلاثة، لعل أبرزها تماثل أميركا والحداثة؛ إذ تعتبر السياسة بوصفها مشاركة في صناعة القرار العام ومداولة عامة وتداولاً سلميًا على السلطة، المَعلَم الأبرز للحداثة، وهو ما تبدّى بوضوح في الولايات المتحدة بوصفها تجربة ديمقراطية عُدّت، ولا تزال، نموذجًا يُحتذى به. ووفقًا لرأي هابرماس، تُمثّل أميركا تجسيدًا للحداثة، سواء في صيغتها السياسية أو من حيث نظامها الاقتصادي والتطور الاجتماعي والتقدم المعرفي والعلمي.

هناك مبرر ثان يقرّبنا من هذا التماثل بين الحداثة وأميركا بوصفهما مشروعين غير تامين، هو مؤلَّف رورتي **تحقيق بلدنا** الذي بدا فيه مدركًا جيّدًا لنقص لا تزال تعانيه أميركا، ويجعلها مشروعًا في حاجة إلى أن يُستكمَل. وفي هذا الكتاب يرسم رورتي ما يعدّه ملامح بناء الولايات المتحدة كما يراها مواطنوها، سواء كانوا من اليمين أو اليسار، بحيث نلمس من خلال تحليلاته للواقع الأميركي ولحيثيات التجاذبات السياسية قبيل الحربين العالميتين أو بعدهما، تركيزًا على البعد القومي في بناء أميركا، بغضّ النظر عن الانتماء العرقي أو الإثني أو الثقافي والتفضيل السياسي لحزبٍ ما.

قد يتيح لنا مبرر آخر هذا التقابل الكامن في التوافق في الرؤى بين الفيلسوفين هابرماس ورورتي على المستوى السياسي، رغم الاختلاف بينهما على المستوى الفلسفي والفكري. ويبدو ذلك في نظرنا واضحًا في النقاش الذي دار بينهما حول الحداثة وما بعد الحداثة؛ إذ يقول رورتي في بداية مقاله: "هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة" ما يلي: "إن كل ما يحتفظ به هابرماس كشيء مهم هو المقاربة النظرية التي سيعتبرها ليوتار إنكارًا، وكأنها ميتا-رواية. إن جميع من يتخلى عن هذه المقاربة في نظر هابرماس محافظ جديد، لأن هذا سيجعل من الأفكار المهجورة، في الوقت نفسه، المستخدمة في تثبيت الإصلاحات التي طبعت تاريخ الديموقراطيات الغربية منذ الأنوار، ما تزال تستخدم أيضًا في نقد المؤسسات المختلفة الاجتماعية والاقتصادية [أو السوسيو-اقتصادية] للعالم الليبرالي والعالم الشيوعي على حد سواء. إن في التخلي عن وجهة نظر هي على الأقل

(13) Rorty, *Achieving our Country*, p. 106.

(14) يورغن هابرماس، "الحداثة مشروع لم يكتمل"، ترجمة فتحي المسكيني، تبيّن، مج 1، العدد 1 (صيف 2016)، ص 183-196.

'كونية'، إن لم تكن متعالية، يمثل لهابرماس خيانة للآمال الاجتماعية التي اعتبرت أساسية من طرف السياسة الليبرالية"[15].

يتضح من خلال هذه الفقرة أن موقف رورتي يقترب من موقف ليوتار في إنكار سرديات المشاريع التي استلهمت بناءها من العقلانية الغربية، مكرّسة وجهة نظر تأسيسية نظرية. وفي هذا لا يوافق رورتي هابرماس، في حين يشاطره الرأي في ضرورة استمرار هذا البناء المؤسساتي لليبرالية عبر الإصلاح، حتى لا تتحول هذه المشاريع المتجذرة في فكر الأنوار والحداثة إلى إخفاقات على الصعيد الاجتماعي. ولهذا السبب، يوافق الفلاسفة نقاد العقلانية، مثل فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، وهايدغر، وميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004)[16].

لقد بدت أميركا حلمًا بفعل ما أنجزته الحداثة. وما كان حلمًا لملايين البشر في الداخل الأميركي وخارجه، وعبّر عنه مثقفون من فلاسفة ومفكرين وأدباء وشعراء أراد رورتي أن يخلّده من خلال قراءاته وتحليلاته لأعمال كتّاب أميركيين عظام. ففي كتابه **لنكمل بلدنا**، اعتبر والت وايتمان Walt Whitman (1819–1892) وديوي مثالين لمثقفين آمنا بأميركا وقدرتها على تجسيد هذا الوعد بالحرية والعدالة، أكثر وأفضل مما كانت دول أخرى قادرة على القيام به[17]. وتلك التي كانت رائدة في الثقافة والعلم والثورة الصناعية غدت تستلهم اليوم دروس التقدم والديمقراطية من العالم الجديد الذي جسّدته أميركا. فعلى غرار ما اعتبر هابرماس الحداثة مشروعًا لم يكتمل، يمكننا اعتبار أميركا مشروعًا لم يكتمل، إذا صح اعتبار أميركا هي الحداثة ذاتها، كما أعلنت عن نفسها مرات عدة. فرورتي يتفق مع هابرماس سياسيًا من حيث تأييده لليبرالية والحداثة السياسية، في حين يختلف معه فلسفيًا؛ إذ إن هابرماس يصنّف رورتي ضمن النسبويين Relativist، وهذا الأخير يعتبر هابرماس فيلسوفًا ترنسندنتاليًا Transcendentalist[18].

ويمكن أن نفهم على نحو أفضل رأي رورتي بمقارنته برأي ديوي. فقد كان المذهب البراغماتي جوابًا من ديوي عن سؤال: ماذا يمكن أن تقدّم الفلسفة للولايات المتحدة؟ أكثر منه جوابًا عن السؤال: كيف يمكن تبرير أميركا فلسفيًا؟ فلم يكن همّ ديوي أن تُبنى أميركا وتؤسِّس ميتافيزيقا، بقدر ما يهمّه أن تكون الفلسفة إلى جانب الشعر أو السرد أدوات للتعبير عن أميركا؛ الدولة والأمة التي تصوغ وجودها الآني والمستقبلي، من دون الرجوع إلى طبيعة داخلية لوضعية الوجود. وفي السياق نفسه لأفكار ديوي

(15) ريتشارد رورتي، "هابرماس، ليوطار ومابعد الحداثة"، ترجمة محمد جديدي، **ترجمات**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016/10/15، شوهد في 2022/9/6، في: https://bit.ly/3GkZJla

(16) وهو الأمر الذي يؤكده رورتي بقوله: "لقد أكدت في عديد الكتب أن الفلاسفة الذين يستشهد بهم غالبًا اليساريون الثقافيون، من قبيل نيتشه، وهايدغر، وفوكو، ودريدا، على حق إلى حد بعيد في انتقاداتهم لعقلانية التنوير. لقد أكدت أيضًا أن الليبرالية التقليدية والإنسانية التقليدية منسجمتان جدًا مع مثل هذه الانتقادات". ينظر: Rorty, *Achieving our Country*, p. 96.

(17) Ibid., p. 101.

(18) Eduardo Mendieta, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty* (Stanford: Stanford University Press, 2006), p. 32.

وضمن الوجهة نفسها، يتحدث رورتي عن الأميركيين قائلًا: "نحن أعظم قصيدة لأننا نضع أنفسنا مكان الله: جوهرنا في وجودنا ووجودنا في المستقبل"[19]. فوجود الإنسان هو وحده ما يملأ التاريخ، وبناء عليه، فما يصبح ذا دلالة وفعالية، ليس هو التأسيس النظري بقدر ما هو التدليل التاريخي والحضوري.

وإذا كانت الولايات المتحدة قد برزت قطبًا ديمقراطيًا منذ القرن التاسع عشر وأخذت مكانها بقوة بوصفها ديمقراطية فتية، وغدت نموذجًا انبهر به مفكرون وفلاسفة، ومنهم ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville (1805–1859)، فهل يجب تبريره نظريًا والدفاع عنه فلسفيًا؟ لا يرى رورتي هذا الدفاع والتأسيس الفلسفي للأفكار والنظريات أمرًا مهمًّا ولا مجديًا. وهو المسلك الخطأ الذي انخرط فيه الكثير من الفلاسفة ومنهم أميركيون. ففي معرض حديثه عن رولز، يشير رورتي إلى أن صاحب كتاب **نظرية في العدالة** قد أخطأ في الصيغة الأولى لنظريته، قبل أن يتدارك في صيغتها الثانية التي قدّمها في كتاب **الليبرالية السياسية** حيث اعتبر أن العدالة بوصفها فضيلة اجتماعية، لا يمكن تأسيسها وتبريرها فلسفيًا. لذلك؛ استنتج رورتي فيما بعد أن رولز أقرب إلى جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) وديوي، منه إلى إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) الذي، كما نعرف، اعتمده رولز مرجعًا أساسيًا في كتابه الأول. وفي هذا الصدد، يذكّر رورتي "بأن الفلسفة باعتبارها بحثًا عن الحقيقة على أساس ميتافيزيقي أو عقلي مستقل، لا يمكنها في تقدير رولز أن تزوّدنا بقاعدة عملية ومشتركة بين الجميع لإنشاء تصور سياسي للعدالة في مجتمع ديمقراطي"[20]. فليس مطلوبًا من الفلسفة أن تقوم بتأسيسٍ للديمقراطية في محاولة لضمان مشروعيتها. وما قام به الفيلسوف ديوي لا يحمل مشروعا تأسيسيًا للديمقراطية، وإنما يندرج في إطار تصوره العام للخبرة ونموّها، بما في ذلك الخبرة السياسية، وتجربة الديمقراطية بما هي شكلٌ لها، تندرج في زمنٍ ما وتبنّاها الإنسان (الجماعة البشرية)، كي يتحرّر من سلطان القسر والقيود ليعيش في ظل الحرية والعدالة ورفض العبودية، وهي ليست في حاجة إلى التنظير لها فلسفيًا. لذلك؛ لا يعتبر أن من مهمّات البراغماتية الجديدة، تولّي مثل هذا المشروع والسعي إلى التأسيس الفلسفي والنظري للديمقراطية وقيمها.

رابعًا: البراغماتية الجديدة والسياسة

من الخطأ اعتبار البراغماتية تيارًا فلسفيًا واحدًا، منسجمًا منهجًا ومضمونًا. وقد عرفت الفلسفة البراغماتية أو السلالة البراغماتية[21] - إن جاز هذا التعبير - مرحلتين مهمتين؛ الأولى منذ قيامها في ستينيات القرن التاسع عشر، على يد تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839–1914)، والنادي الميتافيزيقي اللذين تلاشيا بُعيد الحرب العالمية الثانية. أما المرحلة الثانية فقد بدأت في ستينيات القرن العشرين، ويُعد رورتي أبرز وجوهها. وقد توسّعت البراغماتية في المرحلتين، وامتدَّت إلى مجالات فكرية وإنسانية لم تكن مطروحة في البداية، مما لم يكن يُرضِي

(19) Rorty, *Achieving our Country*, p. 32.

(20) Richard Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Jean–Pierre Cometti (trad.) (Paris: PUF, 1994), p. 200.

(21) ذلك ما نقرؤه عنوانًا داخل كتاب: ميساك، ص 329 وما بعدها.

بعضَ روّادها. فبيرس مثلاً لم يكن راضيًا عن محاولات وليام جيمس William James (1842–1910)، وديوي جرّ المذهب بعيدًا عن الاهتمامات المعرفية والمنطقية، والزجّ به في قضايا الأخلاق والسياسة. ولئن تنوّعت انشغالاتها الفكرية وتصوراتها للعقل والطبيعة والأخلاق والسياسة، فإن البراغماتية توحّدت في الطريقة الفاحصة عن معنى وصدق الأفكار من خلال النتائج فحسب؛ الشيء الذي يدفع إلى القول إن في هذه الطريقة ما ينمّ عن نمط تفكير متأصّل لدى الأميركيين، هيّأ لبروز البراغماتية في أميركا دون غيرها من الأماكن.

لم يعد مصطلح "البراغماتية" غريبًا في معظم الدوائر الفكرية والسياسية، وبات متداولاً بكثرة على ألسنة الكثيرين ومنهم السياسيون، حتى إن أخذ المصطلح دلالات متباينة تُراوح بين درجات استخدامه والمقاصد منه، من واقعية وعقلانية وحوكمة رشيدة إلى نفعية وانتهازية. فلم يعد تداوله حكرًا على طرف سياسي أو حزبي واحد، وبات مستخدمًا من اليمين واليسار على حدّ سواء. وهو ما أضفى على البراغماتية السياسية صفة التعويذة التي تفيد في تجاوز الخطوط الأيديولوجية، لتُحيل فقط إلى الكفاءة والحكمة[22]، من دون أن يقرّبها من حزب سياسي أو طبقة سياسية ما. فكأن استخدامها على هذا النحو هو بمنزلة نقلٍ لها من مجال الفلسفة إلى مجال آخر هو المجال السياسي.

قد يكون على صواب من يلاحظ أن البراغماتية الأولى، في صيغتها الكلاسيكية، أقرب إلى الجمهور من البراغماتية الثانية أو البراغماتية الجديدة، لأنها كانت أكثر تعبيرًا عن الروح الأميركية، بل أكثر وعيًا بالتحديات التي تواجهها أميركا وأزماتها، وأكثر تناولاً لمشكلات المواطن السياسية والأخلاقية والتربوية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حتى منتصفه، بينما لم تكن البراغماتية الجديدة بهذا القدر من الاعتناء في الربع الأخير من القرن العشرين بهموم وانشغالات المواطن السياسية. ولئن كانت الخبرة موضوعا مشتركًا وشاملاً لرواد البراغماتية، تشارلز بيرس، ووليام جيمس، وجون ديوي، وجورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863–1931)، بفضل ما توفّره من إمكانية المناقشة المستفيضة للواقع وقضايا الفكر الأميركي، فإن اهتمام البراغماتية الجديد انحصر، على ما يذكر رورتي، في اللغة ومنعرجها كموضوع مركزي، وفي طرق مشكلات منهجية ومعرفية ذات بعد أكاديمي ونخبوي، أقل من أن يحظى باهتمام ومتابعة فئات واسعة من الرأي العام.

لكنّ سعي رورتي لتوجيه اهتمامات الفلسفة البراغماتية صوب القضايا الاجتماعية والسياسية، لا يخلو من صعوبات. ففلسفته تأبى التنظير والتأسيس، ولا تنظر إلى السياسة إلا من زاوية السياق، أي التاريخ والثقافة المميّزة لحقبة وعصر ما. وقد دعا صراحة إلى طلاق واضح بين الفلسفة والسياسة، لما أشعل النار في برميل البارود، بتعبير توم ماكارثي Thomas McCarthy، عندما قال في ختام إحدى محاضراته[23]: "ينبغي أن تظل الفلسفة منفصلة عن السياسة كما يجب أن يكون ذلك عن الدين [...]

(22) Alain Joxe et al., *Les grands entretiens du monde, penser l'apres–communisme, penser l'europe, penser l'etat, penser, l'histoire*, vol. 1 (Paris: Le Monde, 1993).

(23) ألقيت هذه المحاضرة في مؤتمر الفلسفة لما بين الأميركيتين في تشرين الثاني/ نوفمبر 1985، بغوادلاخارا في المكسيك. ينظر: Alice Le Goff, *Pragmatisme et démocratie radicale* (Paris: CNRS Éditions, 2019), p. 95.

إن محاولة تأسيس النظرية السياسية على نظريات شمولية حول الطبيعة الإنسانية أو غاية التاريخ قد أضرّت أكثر مما أفادت. ولا ينبغي لنا كأساتذة فلسفة أن نفترض أن مهمّتنا أن نكون طليعة الحركات السياسية. بل علينا تصوّر السياسة فرعًا من الفروع التجريبية بدلاً من كونه فرعًا نظريًّا"[24]. فرورتي، كما أشار هابرماس، لم يكن "في ذهنه سوى تعزيز ثقافة تحرر نفسها مما اعتبره هواجس مفاهيمية للفلسفة اليونانية، ونزعة صنمية العلم التي انبثقت من أخاديد تلك الميتافيزيقا"[25]؛ ما يعني أن تحرّر الثقافة ما بعد الفلسفية[26]، التي يدعو إليها رورتي، من صنمية المطلق اليوناني وسرديات الحداثة المكبّلة للخلق والتجديد على المستويين الفردي والاجتماعي بات أمرًا ضروريًا.

خامسًا: رورتي وأولوية الديمقراطية

لقد أراد رورتي بعث الروح في المسار المتجدّد للبراغماتية، وقد استلهم في ذلك من ديوي ما يوقظ تلك الجذوة. ولم تكن الديمقراطية لدى الأخير تمثل موضوعًا من بين مواضيع أخرى، بل كانت في تصوره على الدوام المهمة التي تنتظرنا. إنها تنتصب في قلب الوجود في نظر ديوي، وهي القطب الذي يشرئب إليه ذكاؤه. فكل ما قاله وما فعله ينبع من الحرص الذي حمله على الديمقراطية، وعلى تطورها ومصيرها[27]. وقد استلهم رورتي من ديوي ذلك البحث عن مسلك وسط بين الرأسمالية والاشتراكية، ومثله رأى أن لا بديل من الديمقراطية كضامن لحقوق الأفراد والجماعات. وهذا الضامن هو، في رأيه، توماس جيفرسون عندما حدّد نبرةَ السياسة الليبرالية الأميركية على النحو التالي حين قال: "إنّ جاري لا يلحقه أيّ أذى منّي، إذا قلت إنّ هناك عشرين إلهًا أو لا إله البتة". فقد أعاد بذلك جيفرسون التأكيد على إحدى أهم أفكار الحداثة والتنوير، وهو أنّه ينبغي أن تفصل السياسة عن الاعتقادات المتعلّقة بقضايا يوليها الناس أهمية قصوى، مثل الإيمان والخلاص. فهذه المعتقدات رغم أهميتها في حياة الناس، ليست جوهرية بالنسبة إلى مجتمع ديمقراطي[28].

إن الديمقراطية الليبرالية، إذًا، عنوان ملائم لنظرته إلى نظام الحكم السياسي الجيّد، وهي التي يجعلها ذات أولوية على الفلسفة. ففي مقاله "أولوية الديمقراطية على الفلسفة"، ينتصر رورتي للديمقراطية،

---

(24) Thomas McCarthy, "Ironie privée et décence publique: Le nouveau pragmatisme de Richard Rorty," in: Jean–Pierre Cometti (dir.), *Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences* (Combas: Editions de L'Eclat, 1992), p. 77.

(25) Jürgen Habermas, "'And to Define America, Her Athletic Democracy': The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty," *New Library History*, vol. 39, no. 1: Remembering Richard Rorty (Winter 2008).

(26) لا يتضمن ما بعد الفلسفة التحقيق في الأصول المطلقة والغايات النهائية، بل إنه ينفر من مثل هذا البحث ويحاول أن يجعل المستقبل مختلفًا عن الماضي؛ تمامًا مثلما يتضمن الاعتراف بالعارضية الاجتماعية والتاريخية للعقلانية.

(27) ينظر: ريتشارد برنشتاين، "الديمقراطية الخلاقة: المهمة التي تنتظرنا"، ترجمة محمد جديدي، **ترجمات**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2021/5/21، شوهد في 2022/9/6، في: https://bit.ly/3sUhH8k

(28) ينظر: ريتشارد رورتي، "في أولويّة الديمقراطية على الفلسفة (1) التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة"، ترجمة فتحي المسكيني، **مقالات**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2019/3/23، شوهد في 2022/9/6، في: https://bit.ly/3PL87Pg

وتحديدًا لتلك الديمقراطية التي يسميها، على غرار ديوي، بـ"الخلاّقة" Creative Democracy[29]، وقد رأى في مديح الشاعر والت وايتمان لها، حينما قال: إن أميركا هي أعظم قصيدة Greatest[30] poem، وجعل من أميركا والديمقراطية مصطلحين متبادلين، أفضل تجسيد لفكرتها. ولئن لم يكن ديوي بالوضوح الذي أبانه وايتمان، فإنه كان قريبًا من هذا المعنى في قوله بالديمقراطية الخلاقة وأميركا كقصيدة كتبت في التاريخ، وأنها في حد ذاتها مرجعية لنفسها، وليست في حاجة إلى أيّ مرجعية فلسفية أو غير فلسفية لتسويغ وجودها[31]. ولأن فكرة المرجعية تعني من ضمن ما تعنيه، التأسيس والتأصيل، ينكر رورتي أهميتها وجدواها، ويختلف مع هابرماس، لأن مشاريعه التأسيسية ستعيدنا إلى وهم السرديات التي فنّدها فكر ما بعد الحداثة، وأبرز أعطالها من قبيل عقلانية الأنوار والمطلق الأفلاطوني Platonic Absolute، والنومين الكانطي Kantian Nomenclature، والبروليتاريا الماركسية والاشتراكية.

لكن، لئن اتفق رورتي مع ليوتار في هذه النقطة، فلا يبدو متفقًا معه على قاعدة مرجعية يستخلص منها قائمة السرديات الكبرى أو الميتا-حكايات. فهل نقتصر على تلك التي أوردنا ذكرها أم أن هذه القائمة تتسع لتشمل، على سبيل المثال، الليبرالية، واعتبارها سردية كبرى إلى جانب السرديات المضلّلة الأخرى؟ فضلاً عن هذا، يظل سؤال يُطرَحُ بشدَّة، وهو إذا كانت السرديات الكبرى بمنزلة الأسطورة المؤسسة، فهل يُستغنى عنها حقًا في تاريخ وحياة الأفراد والمجتمعات؟ ولماذا لا تكون الليبرالية هي الأخرى سردية كبرى يمكن إسقاطها والتخلي عنها؟

لا يتوانى رورتي كثيرًا عن تفضيل ديوي والبراغماتيين الآخرين على أفلاطون Plato (427-347 ق.م.) وكانط، وعلى الفلاسفة الذين دأبوا على السير خلف الموضوعية والحقيقة. فبالنسبة إليه، يظل المحدّد الأول هو التجارب والخبرات الأخلاقية والسياسية، التي يمرّ بها الأفراد في واقع الحياة والعالم لنجاح ما يطمحون إليه أو فشله. فوحدها الخبرة، بتراكماتها ومنعرجاتها في توجيه الفعل السياسي والأخلاقي نحو تحقيق غايات الفرد والمجتمع، تصلح مقياسًا. في حين تمثل الديمقراطية الإطار الأمثل الذي يسمح لهذه الخبرة بالتطور، والذي يمكّن مسار تصحيحها، والتعلّم من نجاحاتها وانتكاساتها من أن يبلغ مداه. فوحدها الخبرة، بأخطائها وتصحيحاتها وتراكماتها ومنعرجاتها، تصلح مقياسًا لتوجيه الفعل السياسي والأخلاقي صوب غايات الفرد والمجتمع المراد تحقيقها. ويبدو ذلك، مثلاً، جليًّا في الديمقراطية الأميركية بصفتها تجربة شهدت في مراحلها تطورًا ونموًّا، فترسخت عبر مؤسساتها، ولم

(29) يقول رورتي ما يلي: "لا تعني الديمقراطية الخلاقة أو الجذرية مجموع المؤسسات ولا الإجراءات الشكلية ولا الضمانات القانونية، بقدر ما تترجم ثقافة تتجسد بشكل ملموس في الحياة اليومية، إنها اعتقاد متبصر في قدرة كل كائن بشري على الحكم، والمداولة والفعل الذكي في الوقت الذي تتوافر له فيه الشروط المناسبة. فمهمة الديمقراطية هي دوام خلق خبرة أكثر حرية وأكثر إنسانية، بحيث يأخذ كل واحد حصته ويساهم بحصته". ينظر: Rorty, *Achieving our Country*, p. 29.

(30) يؤكد رورتي على فعل الخلق الذاتي سواء للشاعر القويّ The Strong Poet رمز الثقافة ما بعد الحداثية أو الدولة نفسها بمنزلة قوة ذاتية، كالشاعر تمامًا، بحيث يوضح مقولة وايتمان ويقول: إن القول إن الولايات المتحدة نفسها هي في الأساس أعظم قصيدة، هو القول إن أميركا ستخلق الذوق الذي سيتم الحكم عليها من خلاله. إنه تصور دولتنا القومية على أنها شاعر مبدع ذاتيًا وقصيدة ذاتية.

(31) Rorty, *Achieving our Country*, p. 29.

تؤثّر في مسيرتها ما عرفته من أحداث سياسية يمكن أن تعدّ انتكاسة لها، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى حرب فيتنام مثلاً.

لهذا السبب، ينأى رورتي عن كل محاولة لتأصيل التجربة الديمقراطية الأميركية نظريًّا، والبحث لها عن خلفيات وروافد ميتافيزيقية؛ إذ تُخرجها محاولة كهذه من دائرة الزمن، لتضعها على طريق المطلقية، ومن ثم تقرّبها من المثال الأفلاطوني والكونية الكانطية والعقل المطلق الهيغلي. ولهذا السبب أيضًا، لا يرى البراغماتيون جدوى في المحاولات الرامية إلى جعل الموضوعية معيارًا للإتيقا أو السياسة، انطلاقًا من وجهة نظر تفلت من الزمن والصدفة[32]. وبدلاً من الموضوعية، يرى البراغماتيون ضرورة اعتماد التوافق داخل جماعة تقتسم القيم نفسها للصدق والحقيقة والإخلاص والعدل والخير، ولو في صيغة دنيا، مع قابلية تمدده؛ ليشمل أفرادًا آخرين، لهم استعدادٌ لاقتسام القيم نفسها. إن التجربة الديمقراطية في أميركا حديثة نسبيًا، وما اندراجها في الزمن إلا دليلٌ على قابليتها للتطور، وتصحيح ذاتها في مختلف المراحل التاريخية التي مرّت بها، ومقارنة مكتسباتها على المستوى المؤسساتي الضامن لاستمراريتها ولإمكان تحسين أدائها.

إن في الثقافة ما بعد الفلسفية، التي تتخلى عن تبنّي خطاب يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، وتكتفي بكونها محادثة إنسانية، وهي التي يدعو إليها رورتي، ما يوحي بأربعة تفاصيل لعلاقة الفلسفة بالسياسة، يحصرها الفيلسوف البلجيكي جيلبر هوتوا Gilbert Hottois (1946–2019) في التالي[33]: ليس هناك ارتباط سببي بين الفكر الفلسفي والنشاط السياسي. فأيّ توجه فلسفي ما، لا يعني بالضرورة موقفًا سياسيًا يترتّب عليه. فالمثالي ليس بالضرورة أن يكون يمينيًا على سبيل المثال. لا تمثل الفلسفة مصدرًا لمشروعية الديمقراطية، فهي لا تؤسسها بمعنى أن تكون الأولى شرط إمكان الثانية. فإعمال الفكر يستوجب الحرية، في حين أن هذه الأخيرة لم تنبثق تاريخيًا إلا ضمن أجواء الحكم الديمقراطي. فتفوق السياسة الديمقراطية مسألة إمبريقية وعارضية، ولا تنتمي إلى مجال الحقيقة أو العقل أو الضرورة التي تتكفل الفلسفة باكتشافها أو صياغتها في مبادئ عامة كالتي توضع في الدستور.

ليست الفلسفة غير نشاط خاص Private Activity، بحسب رورتي، مثلها في ذلك مثل الفن والشعر وليس للفيلسوف أيّ مهمّات عمومية كما ليس عليه أن يقرر بشأن القانون والحقيقة والقيمة. وأيّ محاولة لإقامة السياسة على الحقيقة، لا يمكن أن تُفضي إلا إلى الشمولية والفاشية[34]. فلن تسعف الفلسفة السياسة في مديحها للديمقراطية؛ لأنها، بتصور رورتي، ليست سوى نوع من الكتابة الخاصة كالأدب؛ أي كتابة باحثة عن الكمال الذاتي وكل أشكال التعبير الإنساني التي تشكل محادثة إنسانية،

(32) Pierre–Luc Dostie–Proulx, "Le point de vue moral dans la philosophie éthico–politique de Richard Rorty," *Revue Phares*, vol. 8 (Hiver 2008), p. 89.

(33) Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 2ème éd. (Bruxelles: De Boeck Université, 1997), pp. 459–460.

(34) Ibid., p. 460.

يكون فيها للفلسفة صوت من بين أصوات أخرى عديدة. ومن ثم، فصياغتها العامة، إن اضطررنا إليها، لن تكون إلا في شكل مبادئ عامة كما يحدث في الدستور، لتيسير حفظها والتذكير بها. فلا يجعل رورتي للفيلسوف مهمة خاصة يتكفل بها، بل يذهب إلى أننا ربما وقعنا ضحية خداع لرأي ساد من ماركس إلى فوكو[35]، يعتبر أن الفيلسوف حتى وإن تبنّى رؤية مناهضة للأفلاطونية، يظل من دوره تحرير المدينة. وتحرير السياسة من الوصاية الضاغطة للعقل حتى تمنح أخيرًا الأولوية للديمقراطية على الفلسفة[36]، وهو الموقف الذي عُرف به رورتي، وفيه يفضل الديمقراطية على الفلسفة، تمامًا كما يفضل الأمل على المعرفة، والتضامن على الموضوعية. ويُعزى هذا التفضيل لدى رورتي للديمقراطية على الفلسفة أيضًا، إلى واحدة من مفردات خطابه الفلسفي، التي تنسحب على اللغة والتاريخ، كما تنسحب على الفرد والدولة ونقصد بها فكرة "العارضية"[37].

العارضية مقابل الضرورة، والأساس، والسبب الكافي، وهو ما يعني من وجهة نظر رورتي استحالة تبرير لماذا تكون الأشياء على هذا النحو وليس على نحو آخر، أو لماذا يوجد شيء ما بدلًا من لا شيء؟ وبالقدر نفسه، تشير إلى استبعاد كل محاولة لتبرير جميع الأشياء والاكتفاء بالنظر فقط في وجودها "من دون سبب"، لأنها ستشكّل نقطة انطلاق مميزة لأيّ تشخيص ما بعد ميتافيزيقي. ويسارُ رورتي في هذا المنحى موقفُ الشاعر والت وايتمان الذي يذهب إلى أن المستقبل وحده هو ما يمكن أن يبرر أميركا[38]. وعلى أعقاب جيمس وديوي، يسير رورتي معتبرًا معيار النمو وحده هدفًا أخلاقيًّا للخبرة، بحيث لا شيء يقف في وجه نمو الخبرة سوى النمو نفسه، تمامًا مثلما يكون التراكم في المعرفة العلمية مطلوبًا لذاته، أي زيادة المعرفة وتراكمها بغضّ النظر عن فائدتها للفرد وللمجتمع، وفق ما يقوم عليه مبدأ التجريب. ويشدّد رورتي على موقفه الجامع بين وايتمان وديوي، فحتى إن لم يتميز المستقبل بالوضوح الكافي، يكون من الضروري التوجه صوبه؛ إذ يقول: "إذا كان لدى وايتمان وديوي قاسمٌ مشترك مثير للاهتمام، فهو غموضهما المتعمد وغموض مبدئهما. لأن هذا الغموض في المبدأ يميز الطريقة الأميركية لفعل ما أسماه هايدغر الذهاب إلى ما وراء الميتافيزيقا"[39]. ولعل هذا ما اندهش له رورتي من عبارة ديوي في وصف علاقة الإنسان بالطبيعة بأنها ميتافيزيقية، فحتى وهي في أوج تقدمها التقنوعلمي، تظل علاقة الإنسان بالطبيعة متقمصة لإطار ميتافيزيقي في نظر البراغماتيين.

(35) هذا ما صرح به رورتي في المجلد الثاني من مقابلات جريدة **لوموند** الفرنسية حينما سئل: هل للفلاسفة دور يمكن أن يؤدوه في مجتمعنا؟ أجاب: بصراحة، لا أعتقد أن للفلاسفة دورًا يمكن أن يؤدوه في الحياة الاجتماعية لزماننا. ودعا المثقفين إلى التوقف عن تبنّي موقف نقدي جذري إزاء مؤسسات المجتمع. ينظر:

Les grands entretiens, Le Monde, vol. 2, Numéro spécial de Dossier et Documents du Monde (Mai 1994).

(36) Olivier Tinland, "Richard Rorty et le libéralisme: De la fondation à la redescription," in: Olivier Tinland et al., *La pensée libérale: Histoire et controverses* (Paris: Ellipses, 2010), pp. 195–208.

(37) ارتأيت تعريب لفظ Contingence بالعارضية، في حين يستخدم بعض الباحثين لفظة طوارئ أو احتمالية أو عرضية. وإذا علمنا أن المقصود بـ Contingent ما يكون عارضًا واحتماليًا وحادثًا وليس ضروريًا أو ما يطرأ ويحدث مصادفة، أضحى المعنى الناتج عارضًا ويمكن الاصطلاح على النزعة بـ "العارضية".

(38) Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme* (Paris: Albin Michel, 1995), p. 23.

(39) Ibid.

فالبحث الميتافيزيقي عن المستقبل غير المحدّد، هو ما جعل هايدغر ينحو إلى اعتبار البراغماتية تأويلاً مطابقًا للأمركة، ينظر إلى الأفكار بوصفها مخططات وأدوات وبرامج لعمل مستقبلي، وليست معطاة في ذاتها. وهو الأمر ذاته الذي دفع رورتي إلى الإعجاب بهايدغر واعتباره مع ديوي وفتغنشتاين من أهم فلاسفة القرن العشرين. غير أن ذلك كان في مرحلة لاحقة؛ مرحلة نضج فلسفي ميزت فكره بعد أن كان متشبعًا بأفكار اليسار، لا سيما في بعدها الإصلاحي.

سادسًا: رورتي: اليسار والنزعة الوطنية

تتأرجح الفلسفة السياسية في أميركا بين نزعتين؛ إحداهما محافظة وأخرى تقدمية. تنزع المحافظة إلى تثبيت الوضع السياسي القائم وترسيخ مؤسساته، ولا ترى عيبًا في نقائصه من قبيل التفاوت الاجتماعي والتمييز العنصري والجندري، وترى في كل انبعاث لحركات اجتماعية مطالبة بإيجاد حلول جذرية لما تعتبره أعطالاً للمجتمع، خطرًا على استقرار البلاد وتهديدًا للعقد الاجتماعي الذي قام عليه استقرارها.

ترفع النزعة المحافظة صوتها عاليًا معتزة بالوطنية الأميركية American Pride من خلال حزب المحافظين الذي "يعتقد [يقول رورتي] أن بلدنا لديه بالفعل هوية أخلاقية، ويأمل في الحفاظ على هذه الهوية كما هي". فهذه النزعة تخشى في رأيه "التغيير الاقتصادي والسياسي، ومن ثم تصبح بسهولة بيدقًا للأغنياء والأقوياء، أي الأشخاص الذين تخدم كلُ عرقلة للتغيير مصالحهم الأنانية"[40]، في حين تدعو النزعة التقدمية إلى إصلاح ما تأسس؛ بغية تحقيق أكبر قدر من العدالة الاجتماعية وسد معايب الليبرالية[41] بإتيقا وسياسة تضامنية، من دون أن يُفقد ذلك من قيم الليبرالية والفخر الوطني شيئًا، بل يعزز من موقع الليبرالية ويدفع نحو استكمال إنجاز أميركا المنتظرة. فبينما يسعى اليمين إلى الإبقاء على الواقع بما ينتجه اقتصاد السوق من تفاوت وفجوة بين الأغنياء والفقراء؛ "يرى اليسار، حزب الأمل، أن الهوّية الأخلاقية لبلدنا لم تتحقق بعد، وليست في حاجة إلى الحفاظ عليها"[42]. وهنا تتضح واحدة من صور الجمع لدى رورتي بين حقوق وحريات لا مناص من التمسك بها مع ضرورة تعزيزها بنزعة تضامنية. وتطبع هذه المحاولة التوليفية فلسفة رورتي كما تشير إلى هذا الفيلسوفة الأميركية نانسي فرايزر[43]؛ إذ تؤكد أن فلسفته عرفت تأرجحًا بين الدافعين الرومانطيقي والبراغماتي، اللذين سعت فلسفته السياسية للجمع بينهما في آن واحد، باعتبارهما المحققين للحرية والتضامن.

---

(40) Rorty, *Achieving our Country*, p. 31.

(41) لا يرى رورتي أن هناك بديلًا من اقتصاد السوق، على الرغم مما يفرزه من تفاوت وطبقية، بل يذهب إلى جعل اقتصاد السوق معيارًا للتقدم ونجاعة الليبرالية.

(42) Rorty, *Achieving our Country*, p. 31.

(43) تناقش نانسي فرايزر هذه الإشكالية ضمن كتابها **ممارسات جموحة: السلطة، الخطاب والجندر في النظرية الاجتماعية المعاصرة**، وذلك في الفصل الخامس من الكتاب بعنوان "تضامن أم تفرد؟ ريتشارد رورتي بين الرومانطقية والتكنوقراطية". ينظر:
Nancy Fraser, *Unruly Practicies: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 93–110.

باختصار، تتنازع أميركا قوتان سياسيتان: إحداهما تسعى إلى تكريس النظام الاجتماعي الموجود، يتزعمه المحافظون الذين يتبنّون ليبرالية من النوع الكلاسيكي، مثل تلك التي دافع عنها الاقتصادي النمساوي فريدريش هايك Friedrich Hayek، والأخرى تطمح إلى التغيير عبر الديمقراطية، جسّدها التقدميون الذين يعترفون بمزايا اقتصاد السوق الحرة ويقرُّون أيضًا بسلبياتها[44]، ويعدّ رورتي من ضمن هؤلاء التقدميين الذين يعتبرون المشكل في أميركا قائمًا في الأساس في الزاوية الاقتصادية؛ أي في المواجهة بين الفقراء والأغنياء حول اقتسام مزايا العيش المشترك وأعبائه. وهو ما تناوله في مقاله "النزعة الكونية الأخلاقية والفرز الاقتصادي"، حيث طرح سؤاله الأساسي "من نحن؟". ويحدّد هذا السؤال الوضعية الحالية والهوية الأخلاقية والسياسية والمستقبلية ويحثّنا على الجواب عن سؤال آخر وهو: ماذا نريد أن نكون؟[45]

تأثر رورتي في فكره السياسي بتربيته اليسارية وما عايشه في صغره وفي بيئته الأسرية التي ناضلت ضمن الحزب الشيوعي[46] الذي انتمى إليه والده، وكان لهذه التربية تأثيرها في ذهنه، وغرست فيه أفكار العدالة الاجتماعية والتضامن، وقيمَها. غير أن هذه التربية اليسارية لم تمنعه من تقييم مسيرة اليسار الأميركي ونقد تحوله من يسار إصلاحي هدفه التقدم والتنمية والدفاع عن العدالة الاجتماعية، إلى يسار ثقافي منحصر في بيئة أكاديمية، ومنعزل عن الحياة الاجتماعية والسياسية. وهو الاتجاه الذي جسّده في نظره اليسار النيتشوي أو الثقافي - كما يصطلح عليه - وكذلك مدرسة فرانكفورت ونزعتها الراديكالية الرافضة لليبرالية والرأسمالية[47].

ضمن كتابه **تحقيق بلدنا**، يطرح رورتي سلسلة من الأسئلة تتعلق بوضعية اليسار وتحولاته من قبيل: ما اليسار وما مصادره؟ كيف يبدو اليسار اليوم؟ كيف يمكن أن يحقق اليسار الكرامة الوطنية ليجعل من النزعة اليسارية ذات قاعدة شعبية عريضة؟ يبدأ رورتي كتابه **تحقيق بلدنا** بوصف لمصادر النزعة

(44) لمزيد الاطلاع على الاختلاف بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية المساواتية والتقدمية لرولز ورورتي ودووركين، ينظر: منير الكشو، "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، **تبيّن**، مج 9، العدد 36 (ربيع 2021)، ص 49-72.

(45) في رده على سؤال لماذا كتب **تحقيق بلدنا**؟ أجاب رورتي أنه كان يرغب في كتابة شيء عن الحياة الفكرية في أميركا وعن اليسار بشكل خاص. ولما طلبت منه جامعة هارفارد تقديم محاضرات حول الحضارة الأميركية، أفاد أنه سُعد بتتبّع خطى ما قام به إرفينغ هوي Irving Howe، واعتبر عمله استمرارًا لما قام به هذا المفكر الاشتراكي في مشروعه في تقفّي أثر الكتّاب ودورهم في الحياة الاجتماعية الأميركية في القرنين 19 و20، بحيث يكون استئنافًا للكتابة عن الحياة الفكرية والسياسية الأميركية وبخاصة عن اليسار.

(46) يذكر هذا بتفصيلاته في مقاله الشهير "تروتسكي والأوركيد البري" "Trotsky and The Wild Orchids"، وهو مقال منشور في مجلة *Common Knowledge*، في عام 1992، وأعيد نشره في أكثر من كتاب له. وبين كتاب تروتسكي وكتاب كرافت إرفينغ، تشتت ذهن رورتي بين نزعتين ظلتا ملازمتين لفكره ومنحاه. فبينما كان كتاب **غير مذنب** لتروتسكي يرمز لديه إلى العدالة والتضامن، مثّل لديه كتاب **بسيكوباتيا جنسية** لإرفينغ، الحرية والكمال الخاص. ينظر: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي** (بيروت: الدار العربية للعلوم؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008)، ص 81 وما بعدها.

(47) يبدو هذا النقد لأفكار مدرسة فرانكفورت واليسار النيتشوي وخاصة فوكو قويًا ولاذعًا لدى رورتي في:
Richard Rorty, "The Overphilosophication of Politics," *Constellations*, vol. 7, no. 1 (March 2000).

اليسارية التي يتبناها[48]؛ أولها ذاك الموقف السياسي الذي يتصالح مع الشعور القومي ويطالب بالاعتزاز به في الواقع، فيقول: "إن ما يعنيه الاعتزاز بالوطن للبلدان، هو ما يعنيه احترام الذات بالنسبة إلى الأفراد، من حيث إنه شرط ضروري لتحسين الذات. يمكن أن ينتج الإفراط في الاعتزاز القومي عدوانية واستبدادية، تمامًا كما يمكن أن يؤدي الاحترام المبالغ فيه للذات إلى الغطرسة والتعجرف. ولكن كما أن قلة احترام الذات تجعل من الصعب على الشخص إظهار الشجاعة الأخلاقية، لا ترجح الكبرياء الوطنية غير الكافية إجراء مناقشة نشطة وفعالة حول السياسة الوطنية"[49]. لا يُخطِّئ رورتي اليسار الأميركي فقط لاتّهامه بعدم الوطنية أو لانحرافه عن نهج إصلاحي كان قد بادر به أول القرن، لكن أيضًا وبالنظر إلى مصدره الماركسي؛ كان وبالًا، ليس فقط على البلدان التي طُبّقت فيها الماركسية، بل على اليسار الأميركي كذلك، بحيث كانت وضعية اليسار الماركسي في الربع الأخير من القرن العشرين، في نظره، مماثلة لوضعية الكاثوليكية الرومانية في نهاية القرن السابع عشر[50]؛ وضعية هشة، قاب قوسين من الانهيار.

ولا يتردّد رورتي في التنويه بقيمة الاعتزاز الوطني وضرورته لتوجيه اليسار نحو سياسة وطنية، ويعيب على اليساريين عدم برهنتهم بالقدر الكافي على وطنيتهم واعتزازهم ببلدهم، وهو ما جعل كل إصلاح يتقدمون به محل شك. غير أنه لا يبدو أن رورتي يتخذ من هذه القضية سببًا وحيدًا لنقده اليساريين. ففي الوقت الذي يشيد فيه باليسار حركةً إصلاحيةً، امتدت منذ بداية القرن العشرين حتى الستينيات، ينتقد بشدة، كما أسلفنا، ما يسميه اليسار الثقافي الذي أخذ في السيطرة على الحركة اليسارية منذ ذلك التاريخ إلى اليوم. فالنزعة الوطنية التي ميزت اليسار في مرحلته الأولى، ودفعته إلى النضال والإسهام في تغيير الأوضاع، عبر مقترحات فعالة في العمل وتحسين ظروف العمال والدفاع عن حقوقهم، ورفع الضيم عن الأقليات والعمل على إدماجها، تراجعت مع اليسار الثقافي (اليسار الجديد) الذي انكمش وانحصر اهتمامه في نقاشات نظرية وأكاديمية، أساسُها أفكار هايدغر ودريدا وفوكو، وحوّل نظره إلى قضايا التنوع والاختلاف الفكري والسياسي، من دون مشاركة فعلية في اجتراح حلول لتحسين الأوضاع.

من أجل هذا، لا يتوانى رورتي في الاستناد إلى مواقف السياسيين، متخذًا من جيفرسون نموذجًا لتعزيز الديمقراطية، نظرًا إلى دوره الرئيس في إرساء قواعدها أثناء فترة حكمه، وحتى قبلها، بوصفه أحد محرري وثيقة الاستقلال، وفي إسهامه في جعل "الفكرة القائلة بإمكانية فصل السياسة عن الاعتقادات

(48) يأخذ رورتي عنوان كتابه هذا من السطر الأخير من رواية *The Fire Next Time* لجيمس بالدوين James Baldwin (1924–1987)، وهو كاتب أميركي، من أصول أفريقية، مؤلف الروايات والقصائد والقصص القصيرة والمسرحيات والمقالات. أشهر أعماله هي روايته الأولى، شبه السيرة الذاتية *La Conversion: Go Tell It on the Mountain*، التي نُشرت في عام 1953 وقصص أخرى. جمعت مقالاته في عملين هما: **وقائع ابن بلد أصلي** *Notes of a Native Son* (1955)، و**المرة القادمة، النار** *The Fire Next Time* (1963). وفي مقالاته نكتشف عمق التوترات ذات الطابع العرقي والعنصري والطبقي والجنسي في المجتمع الغربي والأميركي خاصة في الفترة التي واكبها ودفعته إلى هجرة بلاده نحو فرنسا وحياته الصعبة هناك.

(49) Rorty, *Achieving our Country*, p. 3.

(50) Ibid., p. 51.



المتعلقة بمسائل ذات أهمية قصوى، وبأن الاعتقادات المشتركة بين المواطنين حول مثل هذه المسائل ليست أساسية بالنسبة إلى مجتمع ديمقراطي"[51]، ويتّخذ من الفلاسفة والكُتّاب، أمثال إمرسون ووايتمان وبالدوين وديوي، مصادر إلهام لاستكمال البناء الأميركي، وذلك لإيمانهم بقدرات أميركا في فترة تأسيسها وتشييدها، ودعواتهم إلى اعتماد أميركا على ذاتها، كما نادى بذلك إمرسون في مبدئه الاعتماد على الذات Self–Reliance.

سابعًا: تقريظ الليبرالية الديمقراطية

عُرف عن رورتي عبارته التي جمع فيها بين الليبرالية والبرجوازية وما بعد الحداثة. ولئن كانت ميوله واضحة تجاه هذه التيارات والأنظمة والمفاهيم، فبالقدر نفسه له عليها تحفظات. فماذا يقصد بعبارته تلك؟ يذكر في مقال له يحمل العنوان ذاته: "إن ما اصطلح عليه بالليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية، يعني اسم المشروع الهيغلي الذي يهدف إلى الدفاع عن مؤسسات وممارسات الديمقراطيات المتطورة في شمال الأطلنطي، من دون اللجوء إلى مثل أحجار الزاوية هذه"[52]. ويضيف رورتي أنه يستعمل "برجوازي" Bourgeois؛ ليؤكد أن معظم الأشخاص الذين تحدّث عنهم لا يعترضون على الفكرة الماركسية القائلة إن عددًا كبيرًا من هذه المؤسسات والممارسات ليس ممكنًا وليس مبررًا، إلا في ظل شروط تاريخية معينة، وتحديدًا في ظل شروط اقتصادية[53].

إن انتماء أميركا إلى منظومة حكم ليبرالية ديمقراطية، نشأت وتطورت في شمال أميركا وباتت تترأسها، جعلها نموذجًا لدول أخرى. هذه المنظومة التي نشأ في ظلها الفيلسوف رورتي ووقف على محطات مهمة من حياتها، تأزمت أوضاعها أحيانًا وبرزت أحيانًا أخرى بوصفها منقذًا للعالم، لا سيما أثناء الحرب الباردة. ولا يتردد في الاستناد، في موقفه تجاه الليبرالية وفهمها، إلى جون ديوي. وهذا يعني بالنسبة إليه مثلما يقول: "باختصار؛ أن تصبح الليبرالية الآن راديكالية، ويستفاد من 'راديكالي' إدراك لضرورة إجراء تغييرات شاملة ومستمرة في إنشاء المؤسسات والنشاط الملائم لتحقيق التغييرات"[54]. فاستمرار الليبرالية مرهون، إذًا، بإدخال إصلاحات كفيلة بتعزيز موقعها والحفاظ على قوتها وحيوتها. وأهم هذه الإصلاحات تحقيق أكبر قدر من العدالة الاجتماعية[55].

ولم يمنع رورتي انتسابه الليبرالي وإشادته بالديمقراطية من اتخاذ موقف ساخري رآه أساسيًا لذاته بوصفه مثقفًا مهتمًا، بتحصين حريته وكماله الخاص، من دون أن يستبعد في الوقت نفسه من دائرة اهتماماته العدالة الاجتماعية والتضامن الإنساني. هذا الموقف يراه مهمًا لتشخيص مثالب الليبرالية

(51) Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 191; Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," *Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 10 (October 1983), pp. 583–589.

(52) Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, p. 225.

(53) Ibid.

(54) John Dewey, *Liberalism and Social Action*, 4th ed. (New York: Capricorn Books, 1963), p. 62.

(55) كأن يكون ذلك في تأمين التغطية الصحية وإتاحة الفرص أمام أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع في التربية والصحة والترقية الاجتماعية ... إلخ.

ونقائصها، وخاصة ما تنتجه من قسوة وفظاظة، أهمها قسوة التفاوت الاجتماعي. فرورتي يرى أن الصراع سيظل بين الأغنياء والفقراء، واتخذ لذلك لنفسه مسافة تجاه نظام الحكم المتّبع في بلده، على نحو يتيح له تشكيل رؤية لكيفية تصحيح مسار منظومته السياسية.

ثامنًا: الساخري الليبرالي

يقصد رورتي بـ "الساخرية"[56]: تلك "القدرة الفردية على إعادة الوصف الذي قد يشمل وضعية ما أو قصة فرد، بحيث يمكن أن يكون لها مغزى مهم ومعتبر، لأنها تعمل على تجديد الهوية والقيم والكلمات الأولية للفرد الذي يولد من جديد"[57]. بتعبير آخر، يتجدد الفرد عبر إعادة الوصف، عبر تجديد في لغته الراهنة. ويعترف رورتي بأن منحى الساخرية كتمرين قاسٍ وفظ، فضلًا عن نزعته الفردية، يستعين دومًا في توصيفه بالاستعارة وإبداع معجم جديد يؤهله لتحقيقٍ حاجته من الخلق والازدهار الذاتي، من دون الزعم بأن معجم الوصف لديه نهائي.

لتجاوز هذا النقص، يستنجد رورتي، ضمن يوتوبياه الليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية، بفكرة التضامن التي لا يراها مسألة تكتشف بالفكر، بقدر كونها خلقًا وابتداعًا يمكّننا من الإحساس بالتفاصيل الخاصة بالألم، والإهانة التي تلحق بأشخاص يتألمون وهم غرباء عنا. يقول رورتي: "في اليوتوبيا التي أدعو إليها، لا ينظر إلى التضامن على أنه حدث يُنخرط فيه لأجل إزالة الآراء المسبقة، وبالتنقيب في أعماق غير مستكشفة. لكن ينظر إليه على أنه هدف يجب بلوغه. وهذا لن يتأتى بالبحث وإنما بالخيال، أي بتلك الملكة التي ترينا أناسًا مثلنا يتألمون وهم غرباء عنا"[58].

يبتدع هذا التضامن عبر أدوات غير فلسفية، ويساعدنا في ذلك الرواية والتحقيق الصحافي والشريط الوثائقي والإثنوغرافيا. ويبدو هذا الأمر منطقيًا جدًّا لدى رورتي، من أجل نفيه إمكان مساعدة الفلسفة لنا على تأسيس مشاريعنا السياسية[59]، أو تبريرها. ومن هنا وجب البحث عن قنوات بديلة. ولا يلتفت رورتي إلى ذلك التقابل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ السياسة، وإنما يتبنّى طرح ميلان كونديرا Milan Kundera الذي يحوّل هذا التقابل في اتجاه الأدب، ليصبح تاريخ الرواية هو تاريخ الديمقراطية، بل إنه يقرن الرواية باليوتوبيا الديمقراطية؛ أي بمجتمع مستقبلي متخيل، حيث لا أحد سيفكر في الإله أو

(56) فضلنا استخدام كلمة "الساخرية" ترجمةً لـ Irony، تعبيرًا عن إمكانية تحويلها إلى نزعة تجدد إمكانية الوصف بلغة مغايرة. ومعروف أن السخرية ليست مصطلحًا جديدًا في الفلسفة، فقد استخدمه فلاسفة في القديم كسقراط، والمعاصر سورن كيركگورد Søren Kierkegaard، وسواء أكان بدلالة معرفية أم أخلاقية، فإنه لا يحمل معنى التهكم والازدراء بقدر ما يوجه ضد الميتافيزيقا، بحيث تقوم نزعة الساخرية فيه وفق ما يؤكد ناصيف نصار على عناصر ثلاثة أساسية هي: التاريخانية، والعارضية، والاسمية. يجعل رورتي بتبنّيه الساخرية أسلوبًا للتفكير والعيش لدى نموذج المثقف الليبرالي، الذي يجد نفسه في وضع حرج، فهو من ناحية ينتقد المجتمع الذي ينتمي إليه ولا يراه محققًا لآماله وطموحاته، ومن ناحية أخرى لأن المجتمع، على مساوئه، منحه فرصة الوصف وإعادة الوصف لطموحاته ومشاريعه.

(57) Hottois, p. 458.

(58) Richard Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*, Pierre–Emmauel Dauzat (trad.) (Paris: Armand Colin, 1993), p. 17.

(59) Hottois, p. 458.



الحقيقة أو طبيعة الأشياء[60]. في هذا التصور الذي يدعمه رورتي، يختفي كل توجّه ميتافيزيقي، خارج عن إرادة الإنسان وتنمحي معه مزاعم امتلاك المقدرة الفلسفية على النفاذ إلى طبائع الأشياء، فكل ما يطالب به حتى الأدب هو تجربته التاريخية والتفرّد الذي يميزها.

في الاتجاه المتفائل ذاته، الذي سار عليه ديوي، يبني رورتي موقفه الإنساني على نزعة وجدانية. وفي هذا الاتجاه أيضًا، يسير رورتي على خطى ديوي مدافعًا باستماتة عن الديمقراطية الليبرالية ومؤسساتها وآلياتها، مؤكدًا على ما يصطلح عليه في "يوتوبياه الليبرالية" بعنصري التضامن والساخرية[61] والتسامح وحبّ المعرفة. ففي "الديمقراطية اليوتوبية، يصبح التسامح والفضول أهم الفضائل الفكرية"[62]، ويكونان بديلين من التطلع إلى الحقيقة.

إذا كان لا بد من التلازم بين السياسة والحكمة، بين الديمقراطية والفلسفة، وهو على ما يذكر مفكرون خصوا هذه العلاقة بتأكيد وتأييد منذ اللحظة اليونانية التي أمكنها تكريس وجود الفلسفة وربطه بوجود الديمقراطية، فإنها كذلك تغدو ملازمة لمنحى رورتي، وهو الذي التمس في الليبرالية فسحة الحرية التي مكّنته من تحقيق نموذجه للمثقف الساخري الليبرالي، والذي لم يكن ممكنًا وجودُه في ظل أنظمة حكم أخرى. فهل من الضروري وجود ترابط بين الليبرالية والساخرية؟ لا يرى ناصيف نصار أن فكر رورتي يعطي أسبقية لنظرية الساخرية على الليبرالية بالمعنى الذي يفيد أن الليبرالية تطبيق لنظرية الساخرية. وإذا كانت الأولى لا تعتبر نظرية للثانية، ولا هذه تطبيقًا للأخرى، فإن الأمر لا يعدو أن يكون سوى مجرد تأويل[63].

لئن سعى رورتي إلى الابتعاد عن السند النظري والفكري لليبرالية، فإن بعضًا من الكُتّاب، ومنهم مارسيل غوشيه Marcel Gauchet، يذهبون إلى "أن الانبعاث البارز لليبرالية [...] منح هذا التغيير طابع تكريس فلسفي للتجربة الأميركية"[64]. وهو لا يفيد فحسب، في تصوري، أن التجربة الأميركية في الليبرالية أثبتت نجاعتها الفعلية والنظرية في آن واحد، وإنما أيضًا أنه وفق المنطق البراغماتي تتضح صحة الليبرالية بنتائجها الفعالة والناجحة نسبيًا، وفق ما تقول قاعدة الحكم على الأفكار لدى البراغماتيين؛ ذلك أن "الساخري بوصفه ابنًا للبراغماتي يضع في المنطلق كلمات الفاعل والفعل والمنفعة"[65].

يتشارك رورتي، مع بعض الفلاسفة المعاصرين، التصور نفسه بخصوص الليبرالية الذي يجعل منها مذهبًا مستساغًا على أسس تاريخية واجتماعية، لكن من دون أساس ميتافيزيقي. ولئن اتفق مع

(60) ينظر: محمد جديدي، **ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 184 وما بعدها.

(61) نصار، ص 197.

(62) Richard Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits*, Jean–Pierre Cometti (trad.) (Paris: PUF, 1995), p. 122.

(63) نصار، ص 209.

(64) Marcel Gauchet, *L'avenement de la démocratie, 4: Le nouveau monde* (Paris: Gallimard, 2017), p. 6.

(65) نصار، ص 209.

هابرماس من حيث قبول الليبرالية، فهو يختلف معه في جدوى الغوص في تأسيس نظري لها من جهة أولى، ومن جهة أخرى، حينما يتبنّى موقفًا ساخريًا من المجتمع الليبرالي. وفي هذا الموقف الأخير يجد دعمًا من فيلسوف مثل ميشيل فوكو، عمل ضمن حفرياته على تعرية عيوب المجتمع الغربي. وإذًا، فهو أقرب في ساخريته إلى اللاعقلانية الفوكالدية (نسبة إلى فوكو)، منه إلى هابرماس. لكنه من جهة أخرى لا يوافق فوكو في نقده النيتشوي لليبرالية. ووفق هذا نكون أمام موقف يتوسط فيه رورتي هابرماس وفوكو، من حيث إنه يمثل هذا النموذج الساخري الليبرالي.

يستفاد من هذا أن المعنى الذي يلحقه رورتي بالساخري الليبرالي، متضمن في شخصية سقراط، وإن كانت الغايات والنتائج ليست واحدة. ولعل ما يؤيد مثل هذا الرأي هو اختيار رورتي لشخصية الساخري بميزتها الأساسية؛ أي الارتياب الدائم، لأنها الأنسب لتمثيل ما بعد الحداثي بحسب المعنى الذي يعطيه ليوتار لـ"ما بعد الحداثي"، والذي يوافقه فيه رورتي. ويذهب رورتي إلى أن "الطريق المؤدّي إلى ثقافة ساخرية لما بعد الحداثة يتصل بتحرير تدريجي للفكر من هيمنة العقل. وذلك بالدفاع والاستنجاد بالجمال"[66]؛ أي في محاولة الإفلات من قبضة العقل والانفتاح على التجارب الجمالية الممكنة، من خلال الارتياب الذي يمارسه الساخريّ؛ ذلك أن هذا الأخير، وذلك من سخرية القدر، وربما من تناقضات رورتي أيضًا، هو ذاته وليد هذه البيئة الديمقراطية التي لولاها ما كان ليكون. ومن ثم، فإن هدفه يكون التحرر من اقتضاءات عقلانية هذه البيئة لاعتماد مفردات جمالية.

إن الساخرية صفة من يعمد إلى اتخاذ الارتياب والتشكيك في عباراته وأحكامه، رافضًا إعطاءها صبغة مطلقية أو ميتافيزيقية، بمعنى أن الساخري هو من يُبقي على ارتيابه الدائم إزاء خطابه، ولا يعتقد أنه أقرب إلى الواقع أو أكثر مطابقة له من الخطابات الأخرى. فالسخرية Irony لا تفيد في هذا الصدد ما قد يعنيه حدُّها القديم فعلاً للتساؤل مع التظاهر بالجهل على الطريقة السقراطية، ولا معناها الحديث بوصفها نوعًا من قلب للمعنى، والاكتفاء بالاستعارة؛ أي كونها صورة للخطابة تتضمن تبليغ ما يرغب المرء في قوله مع قول العكس تمامًا[67]. ومثلما يرى نصار، فإن "الساخرية في هذا المقام لا تحمل المعنى النفسي الأخلاقي الذي تحمله، في العادة، لفظة السخرية، ولا بالطبع المعنى الذي تحمله لفظة التهكم أو لفظة الاستهزاء، بل تعني مذهبًا فلسفيًا موجهًا ضد الميتافيزيقا، ويقوم على ثلاثة أركان: التاريخانية والعارضية والاسمانية"[68]. لكن ما يلاحَظ، وهو أمر مضمر، في الطريقة السقراطية، أنها تحمل في طياتها مضمونًا ارتيابيًا؛ فتصنُّع الجهل من سقراط، ينمّ عن ارتياب وشكّ حيال من يقف أمامه، ولا يزول هذا الشكّ إلا بعد الخضوع للاختبار سلبيًا أو إيجابيًا.

يُدرك رورتي أن من الصعب الحصول على هذه الوضعية المريحة للساخري، بحيث يشكّل جماعة سياسية يكون ولاؤه لها، لأنها منحته فرصة التجلي هذه، وزودته بسياق إعادة وصفه لذاته ومجموعته.

(66) Albrecht Wellmer, "Vérité, contingence et modernité," *Rue Descartes*, vol. 5–6 (Novembre 1992), pp. 177–178.

(67) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, 4ème éd. (Paris: PUF, 1997), pp. 544–545.

(68) نصار، ص 195.

لكنه يجد في تاريخ أميركا نموذجين يضعهما على قمة هرم هذا الطموح الذي يتحقق فيه الازدهار الشخصي والتضامن الاجتماعي والفخر الوطني؛ فيقول: "يوجد على قمة هذا الصرح أبطال وطنيون مثل ديوي ووايتمان. هذه هي الشعارات الفكرية والشعرية لهذا المجتمع والتمجيد التأسيسي الهادف إلى السعي لتحقيق المثل الأعلى السياسي ومشاركة القيم المشتركة بين المجتمعات الأخرى"[69]. وهذه القيم يمكن اقتسامها عبر الثقافة الشاعرية التي ستطبع المجتمعات المستقبلية وتشيع فيها فضائل الحب والتسامح والسلم والتضامن والأمل، والتي يتفاءل كثيرًا رورتي ببلوغها.

خاتمة

يمكن أن نخلص إلى أن رورتي سعى إلى إعادة البراغماتية إلى روحها الأولى، وتقريبها من قضايا المجتمع السياسية والأخلاقية، واستطاع أن ينخرط مع الفلاسفة الأميركيين الآخرين والأوروبيين ضمن النقاشات السياسية التي فرضت نفسها على المجتمعات الغربية في نهاية القرن العشرين، وأهمها مسائل الديمقراطية والعدالة والحقوق.

ولئن لقيت أفكار رورتي اعتراضات من لدن البعض، خاصة المفكرين والمثقفين الأميركيين، واتُّهِم بتطويع النصوص بغية قراءات انتقائية، ورفض بعضٌ آخرُ فهمَه لديوي وفلاسفة آخرين على نحو يدعم نزعة النسبية والمركزية الغربية، فقد لقي قبولاً حسنًا لتصورات له أخرى، لا سيما ما تعلّق منها برفض تصور العقل كمرآة تمثّل العالم والطبيعة. ولقد بدت أفكاره متسمة بصفة ثورية في بداياتها ثم انتهت إلى أقل ثورية كما أشارت إلى ذلك الفيلسوفة شيريل ميساك، بتركيزها على قابلية التحسّن وقدرة المجتمع الليبرالي الأميركي على إصلاح عثراته وتقليص تناقضاته لصالح مجتمع متصالح مع ذاته وأقل قسوة.

تقتسم فكر رورتي نوازع متوترة سياسيًا وفلسفيًا، فهو على شاكلة أستاذه ديوي يفضّل محو الحدود بين الحقول والفروع العلمية والمعرفية ضمن الثقافة الشاعرية المميزة لما بعد الحداثة. كما سعى ضمن مفردات خطابه الفلسفي الليبرالي الساخري إلى تجاوز الثنائيات التي عمّرت طويلاً في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي؛ فأوقعت مساره الفلسفي بين رحى الواقعية تارة والمثالية تارة أخرى، بين ثنائية الرغبة والاعتقاد، تمامًا مثلما جعلت منحاه الاجتماعي والسياسي يُراوح بين نزعتين فردانية واجتماعية. وفي محاولته لردم هوة الثنائيات، يقترح رورتي موقفًا ليبراليًا ساخريًا، رأى أنه الأقرب إلى تمثيل وجهة نظره المعبّرة عن جماع قيم يصعب أن يجد لها نموذجًا توحيديًا في تاريخ الفكر الغربي، واستلهم من بعض المثقفين والكتّاب أمثلة استشهد بها في تحليلاته، ومنهم إمرسون ووايتمان ونيتشه وديوي، ليقدّم نفسه هو مثقفًا تتجسد معه سمات المثقف الليبرالي الساخر. كان رورتي يدرك صعوبة موقفه الباحث عن الجمع بين رغبتين شبه متعارضتين، ولذلك حينما عنون مقالاً له بالليبرالية البرجوازية ما بعد الحداثية، ذكر أن هذا العنوان قد يبدو متناقضًا.

(69) Laurent Dessberg & Richard Rorty, "Une philosophie de l'éducation entre conservatisme et élitisme," in: Anne–Marie Drouin–Hans (dir.), *Philosophie de l'éducation: Itinéraires Américains* (Paris: L'Harmattan, 2012), p. 105.

تظل مواقف رورتي غالبًا متأرجحة بين حدَّيْن يختار فيهما فيلسوف البراغماتية الجديدة موقفًا وسطًا. فإذا كان موقفه من الفلسفة يتلخص في فلسفة من دون تلك الفلسفات التي انتقدها، فهو يتفلسف مستمدًّا أدواته من انتقاءاته لفلاسفة مثّلوا وجهات نظر غير تقليدية، مثلما هو الحال مع هايدغر وفتغنشتاين وديوي. فالفلسفة من دون فلسفة لدى رورتي ولدى البراغماتيين، تتمثل في محاولة هادفة إلى إقامة حجج ضد فلسفية داخل لغة غير فلسفية.

تشدّد البراغماتية الجديدة على أن الفلسفة محادثة نقدية بين العقول والنصوص في الزمان. ومن هنا، تتضح وجهة نظر رورتي السياسية الباحثة عن إدراج تجربة أميركا في التاريخ، ضمن أفق إنساني من دون مرجعية باطنية خارج/ فوق إنسانية. ونتبيّن في مواقف رورتي السياسية توجهه البراغماتي. ففي حكمه على اليسار، يذهب إلى توزيعه على مرحلتين؛ واحدة كان فيها فاعلاً أكثر منه متفرجًا، وأخرى أضحى فيها همّه ثقافيًا أكثر منه اجتماعيًا واقتصاديًا، وانحسر دوره الإصلاحي وأخذ ملمحًا أكاديميًا أفقده بعده الجماهيري. وفضلاً عن هذا، غاب عن اليسار فخره القومي الأميركي كما بدا مع اليسار الإصلاحي الذي حرص على القيام بدوره الطليعي والإصلاحي من الداخل، واحتك بالقوى العمالية المطالبة بحقوقها وأسهم في تأطير نضالاتها إيمانًا منه بأن الفرد بناء اجتماعي، كما ذهب إلى ذلك ديوي. لكن المشكل الذي لم يستطع اليسار الأميركي تجاوزه يتمثل في حرب فيتنام التي هزت في نفوس الأميركيين مشاعر الافتخار ببلدهم، وولّدت إحساسًا بالعار والخجل، وسببت انكماشًا للروح القومية وأشاعت لديهم الشكوك في قدرة بلدهم على تحقيق يوتوبيا الحرية والعدالة والإخاء.

يدرك رورتي هذه الثغرة في التاريخ الأميركي الحديث التي وفرت الإطار لتزدهر فيه طروحات اليسار الثقافي. ولكن هذه الثغرة كان لها الأثر الكبير فيه؛ إذ أبعدته عن موقف أخلاقي حيال الحرب والقوة والعنف، وقربته من مقاربة جمالية. فمنطلقه الفلسفي هو إعادة وصف الفرد والمجتمع والعالم بلغة تتجدّد بحسب السياقات الثقافية. ورغم انجذابه القوي إلى تيار ما بعد الحداثة، فإنه لم يعدم فرصة للثناء على جهود الأميركيين التنويريين والحداثيين الذين أرسوا قواعد الحداثة الديمقراطية وجعلوها تجربة إنسانية قابلة للتطور والتعديل والتشكيل المتجدّد.

إذا ما أردنا تلخيص موقف رورتي من سؤال علاقة الفلسفة بالسياسة الذي انطلقنا منه، وجدناه في الإنسان الذي يسعى إلى التقاط معناه من داخل التاريخ الإنساني من خارجه؛ أي من حقيقة غير بشرية. ويشتمل موقف رورتي على رغبة أخرى لا يخفيها ويعلن فيها عن توجه كوسموسياسي ينبثق من "نحن" تكون جماعية قابلة للتمدّد والتوسّع، كلما تقاربت القيم والآراء وتناغمت الشبكة العلائقية للرغبات والسلوكات وتوافرت فضيلة التضامن.

المراجع References

العربية

برنشتاين، ريتشارد. "الديمقراطية الخلاقة: المهمة التي تنتظرنا". ترجمة محمد جديدي. **ترجمات**. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2021/5/21. في: https://bit.ly/3sUhH8k

جديدي، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**. بيروت: الدار العربية للعلوم؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008.

________. **ما بعد الفلسفة: مطارحات رورتية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.

رورتي، ريتشارد. **الفلسفة ومرآة الطبيعة**. ترجمة حيدر الحاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

________. "هابرماس، ليوطار وما بعد الحداثة". ترجمة محمد جديدي. **ترجمات**. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2016/10/15. في: https://bit.ly/3GkZJla

________. "في أولويّة الديمقراطية على الفلسفة (1) التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة". ترجمة فتحي المسكيني. **مقالات**. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2019/3/23. في: https://bit.ly/3PL87Pg

الكشو، منير. "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها". **تبيّن**. مج 9، العدد 36 (ربيع 2021).

ميساك، شيريل. **البراغماتيون الأميركيون**. ترجمة جمال شرف. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.

هابرماس، يورغن. "الحداثة مشروع لم يكتمل". ترجمة فتحي المسكيني. **تبيّن**. مج 1، العدد 1 (صيف 2016).

الأجنبية

Bouvet, Paul & John Rawls. "La renaissance de la philosophie aux Etats–Unis." *Magazine Littéraire*. no. 380 (October 1999).

Cometti, Jean–Pierre (dir.). *Lire Rorty: Le pragmatisme et ses conséquences*. Combas: Editions de L'Eclat, 1992.

Dewey, John. *Liberalism and Social Action*. 4th ed. New York: Capricorn Books, 1963.

Dostie–Proulx, Pierre–Luc. "Le point de vue moral dans la philosophie éthico–politique de Richard Rorty." *Revue Phares.* vol. 8 (Winter 2008).

Drouin–Hans, Anne–Marie (dir.). *Philosophie de l'éducation: Itinéraires Américains*. Paris: L'Harmattan, 2012.

Fraser, Nancy. *Unruly Practicies: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Gauchet, Marcel. *L'avenement de la démocratie, 4: Le nouveau monde*. Paris: Gallimard, 2017.

Habermas, Jürgen. "And to Define America, Her Athletic Democracy': The Philosopher and the Language Shaper; In Memory of Richard Rorty." *New Library History*. vol. 39, no. 1: Remembering Richard Rorty (Winter 2008).

Hottois, Gilbert. *De la Renaissance à la Postmodernité: Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. 2ème éd. Bruxelles: De Boeck Université, 1997.

Joxe, Alain et al. *Les grands entretiens du monde, penser l'après-communisme, penser l'europe, penser l'etat, penser, l'histoire*. Paris: Le Monde, 1993.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 4ème éd. Paris: PUF, 1997.

Le Goff, Alice. *Pragmatisme et démocratie radicale*. Paris: CNRS Éditions, 2019.

Mendieta, Eduardo. *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Rorty, Richard, Derek Nystrom & Kent Puckett. *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

Rorty, Richard. "Postmodernist Bourgeois Liberalism." *Journal of Philosophy*. vol. 80, no. 10 (October 1983).

________. *Contingence, ironie et solidarité*. Pierre–Emmauel Dauzat (trad.). Paris: Armand Colin, 1993.

________. *Objectivisme, relativisme et vérité*. Jean–Pierre Cometti (trad.). Paris: PUF, 1994.

________. *Essais sur Heidegger et autres écrits*. Jean–Pierre Cometti (trad.). Paris: PUF, 1995.

________. *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatisme*. Paris: Albin Michel, 1995.

________. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth–Century American*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

________. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.

________. "The Overphilosophication of Politics." *Constellations*. vol. 7, no. 1 (March 2000).

Tinland, Olivier et al. *La pensée libérale: Histoire et controverses*. Paris: Ellipses, 2010.

Wellmer, Albrecht. "Vérité, contingence et modernité." *Rue Descartes*. vol. 5–6 (Novembre 1992).

صدر حديثًا



رولف فيغرسهاوس

ترجمة: عصام سليمان - غانم هنا

مدرسة فرانكفورت

تاريخها وتطوّرها النظري وأهميتها السياسية

تعتبر مدرسة فرانكفورت واحدة من أهم المدارس الفلسفية والاجتماعية في القرن العشرين. يحدد هذا الكتاب الخطوط العريضة لتاريخ هذه المدرسة منذ تأسيس "معهد البحث الاجتماعي" في عهد جمهورية فايمار، والذي أصبح بعد عام 1930 مركزًا للفكر اليساري، مرورًا بانتقال أعضائها إلى المنفى (بداية إلى جنيف ولاحقًا إلى نيويورك) بعد وصول النازيين إلى السلطة، فعودتهم إلى ألمانيا بعد الحرب، وصولًا إلى أوائل سبعينيات القرن الماضي. يجمع الكتاب بين السير الذاتية التي أعيد بناؤها بشكل نقدي، وتاريخ المعهد، وتطور النظرية، وعرض للبيئة العلمية والخلفيتين الاجتماعية والسياسية.


التسلم Received 2021-12-21 | التعديل Revised 2022-2-6 | القبول Accepted 2022-6-12 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/DHVA7662

زواوي بغورة | Zwawi Beghoura*

ما الفلسفة السياسية؟ بحث في مفهومها وحدودها عند الفيلسوف تشارلز لارمور

What is Political Philosophy? A Study of the Concept and its Limits in Charles Larmore's Thought

ملخص: منذ ما يُعرف بـ "عودة الفلسفة السياسية في الفلسفة المعاصرة"، والنقاش يدور حول مفهومها وحدودها وقيمتها. ولقد قدم فلاسفة معاصرون كثيرون مقاربات مختلفة، منها مقاربة الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور التي سأحاول تحليلها ومناقشتها في هذه الدراسة، وذلك بالاعتماد على النصوص التي قدمها في هذا المجال، ومنها كتابه **ما الفلسفة السياسية؟** (2020) الذي تضمن التمييز بين الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، وتأسيس منظور واقعي يناسب الليبرالية السياسية بما هي نظام شرعي ومحايد، يقوم على مجموعة من المبادئ، منها أخلاق الحد الأدنى، وذلك بهدف تجاوز الصراع والخلاف القائم بين التيار الليبرالي الفردي والتيار الجماعاتي.

كلمات مفتاحية: الفلسفة السياسية، فلسفة الأخلاق، الليبرالية، الشرعية، الحياد، لارمور.

Abstract: The return of "political philosophy" to contemporary philosophy has spurred a wide discussion about its definition, limitations, and values. Several philosophers have presented different approaches to the matter, such as the American philosopher Charles Larmore, whose writings on the subject are to be discussed in this paper. His book, *What Is Political Philosophy?* (2020), discusses the difference between political philosophy and the philosophy of morals. In addition, the book founded a realistic conception of political liberalism as a neutral legal system, which is based on the principle of minimal morality. These principles were set in order to overcome the conflict between the individual liberalism and communitarianism.

Keywords: Political Philosophy, Philosophy of Morals, Liberalism, Legitimacy, Neutrality, Larmore.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.
Professor of Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, College of Arts, University of Kuwait.
zws61@yahoo.fr

مقدمة

يدور نقاش كبير حول هوية الفلسفة السياسية المعاصرة، نقاش تزامن مع ما يُعرف بعودتها وتجدّدها منذ بداية سبعينيات القرن العشرين. لذا فإنني لا أجانب الصواب إذا اعتبرت أن عنوان هذا البحث ومحتواه يفرضان نفسيهما؛ ذلك أن كثيرًا من الفلاسفة المعاصرين طرحوا هذا السؤال بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وقدموا مقاربات جديدة، تفتح آفاقًا واسعة أمام البحث الفلسفي المعاصر. وتعدّ مقاربة الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور Charles Larmore، واحدة من هذه المقاربات الجديدة التي سأحاول تحليل عناصرها الأساسية، ومناقشة موقفه الذي يرى فيه أن الفلسفة السياسية يجب أن تكون مبحثًا مستقلًا، ولكنها في الوقت نفسه لا تنفصل كليةً عن فلسفة الأخلاق، وذلك ضمن تحليله ونقده لمقاربتين سائدتين في الفلسفة الأنكلوسكسونية؛ الأولى تجعل الفلسفة السياسية جزءًا من فلسفة الأخلاق، والثانية تدعو إلى استقلالها استقلالًا كليًا. وفي تقديري، فإن هذا الموقف الذي يزاوج بين الطبيعة الخاصة للفلسفة السياسية وأرضيتها الأخلاقية يقرّبه أكثر من الفلسفة الاجتماعية كما نقرأها في مدرسة فرانكفورت عمومًا، وفي الفلسفة البراغماتية الأميركية على وجه التحديد. وعملًا على تحقيق ذلك، فإنني سأتبع ثلاث خطوات منهجية؛ أحدّد في الأولى مفهوم الفلسفة السياسية، وأدرس في الثانية علاقة المفهوم بالليبرالية السياسية، وأناقش في الخطوة الثالثة والأخيرة بعض جوانب المفهوم وحدوده.

أولًا: في مفهوم الفلسفة السياسية

تكتسي قراءة نصوص الفيلسوف تشارلز لارمور أهمية منهجية وفلسفية، وذلك نظرًا إلى وضوحها وانفتاحها على الفلسفة القارية الأوروبية، إذا قبلنا بذلك التصنيف الذي عمد إليه بعض المؤرّخين المعاصرين الذين يرون أن الفلسفة المعاصرة تنقسم قسمين كبيرين هما الفلسفة القارية الأوروبية وتتزعمها الفلسفة الفينومينولوجية، والفلسفة الأنكلوسكسونية التي تقودها الفلسفة التحليلية[1]، ومناقشته لكثير من الفلاسفة الأوروبيين عمومًا، والفرنسيين على وجه التحديد، واهتمامه بسؤال: ما الفلسفة السياسية؟ الذي خصه بكتاب يحمل العنوان نفسه، كما توقف عنده في بعض أبحاثه التي سأشير إليها في سياق هذا البحث[2].

يتفق لارمور مع الرأي القائل إن تعريف الفلسفة السياسية يتطلب تعريف الفلسفة ذاتها، وهو ما بيّنه في كتابه **الحداثة والأخلاق**، إذ ركّز على أهمية المشكلات مقارنة بتحديد موضوع الفلسفة ومنهجها كما هو الحال في الفلسفة التحليلية أو الفلسفة الفينومينولوجية. فرغم الاختلافات الكثيرة

(1) مارك لوني، **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**، ترجمة الزواوي بغورة (بيروت: دار الروافد الثقافية-ناشرون، 2020)، ص 17.

(2) إضافة إلى كتابه: **ما الفلسفة السياسية؟** ناقش مسائل الفلسفة السياسية في عدد من كتبه، أهمها:

Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Charles Larmore, *The Morales of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

وسبق له أن نشر فصولًا من هذا الكتاب باللغة الفرنسية.

بينهما، فإنهما يتفقان على فكرة محورية تتشكل من عناصر ثلاثة هي: أولًا، يجب على الفلسفة أن تتحدد بمجالها الخاص، ومنهجها المحدد سلفًا، وأن تستلهم ثانيًا نموذج العلوم الصورية أو الطبيعية وتعمل على محاكاته، وأن تعتني ثالثًا بلغتها ومصطلحها الخاص، في حين أن الفلسفة في نظره لا تتحدد إلا بالمشكلات التي تناقشها. يقول: "يبدو لي أن التحديد الوحيد والمطابق للفلسفة يكمن في دراسة المشكلات التي هي تاريخيًا عرضية، ولأسباب متنوّعة، صُنِّفت على أنها مشكلات 'فلسفية'"[3]. وتعريف الفلسفة بالمشكلات التي تحاول دراستها وتقديم الحلول لها، ليست فكرة جديدة، وإنما سبق إليها الفيلسوف كارل بوبر الذي قال بأولوية المشكلات الفلسفية على طبيعة الفلسفة ذاتها[4]. وبالاعتماد عليه، عبّر لارمور عن اعتراضه لما يسمّيه "التحديد القبلي للفلسفة"، ودعا إلى ضرورة إعطاء الأولوية للمشكلات الفلسفية التي يجب أن تعالج بنوع من أخلاق الفكر éthique de la pensée المرتبطة بما هو قائم وجارٍ ومتداول في الرأي العام أو المشترك opinion commun[5].

ولكن ما تجب الإشارة إليه هو أنه إذا كان لارمور ينتقد هذين الاتجاهين السائدين في الفلسفة المعاصرة، وهما الاتجاهان الفينومينولوجي والتحليلي، فإنه يشيد بأهمية الوضوح الذي شددت عليه الفلسفة التحليلية بوصفه أسلوبًا في التفلسف. يقول: "إن مطلب الوضوح والانفتاح على العرضي contingence يلخّص في اعتقادي كل ما يمكن قوله عن طبيعة الفلسفة بشكل عام"[6]. فما الصلة بين الفلسفة بوصفها دراسة للمشكلات والفلسفة السياسية؟

لا يفصل لارمور مفهومه للفلسفة السياسية عن السياق الفلسفي الأنكلوسكسوني الذي ظهر فيه، والذي يرتبط ارتباطًا عضويًا بفلسفة الأخلاق التي تطورت انطلاقًا من جهود الفيلسوف الإنكليزي هنري سيدجويك في كتابه **مناهج الأخلاق**، وتعززت بجهود جورج مور في كتابه **مبادئ الأخلاق**. ومعلوم أن هذا الأخير مع زميله برتراند راسل وتلميذهما لودفيغ فيتغنشتاين قد أسسوا الفلسفة التحليلية، وأن جورج مور خاصة قد أرسى المفهوم التحليلي لفلسفة الأخلاق من خلال التركيز على تحليل مفاهيمها وحججها. ولقد كانت كل مناقشة لمسائل الفلسفة السياسية تمرّ حتمًا بمناقشة فلسفة الأخلاق التي تحولت إلى تراث فلسفي، غنيّ له أكثر من قرن، بما أنه بدأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واستمر طوال القرن العشرين، ولا يزال يعرف تجدّدًا وحيوية تؤكّدهما أعمال لارمور نفسه في فلسفة الأخلاق[7].

---

(3) Charles Larmore, *Modernité et morale* (Paris: PUF, 1993), p. 2.

(4) كارل بوبر، **بحثًا عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 216.

(5) Larmore, *Modernité et morale*, p. 2.

(6) Ibid., p. 14.

(7) من أهم أعماله في هذا المجال:

Charles Larmore, *Les pratiques du moi* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004); Charles Larmore, *Morality and Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021); Charles Larmore, "Retours à la philosophie politique: Un entretien avec Charles Larmore," *Le Monde*, 28/2/1992.

ولقد شكّلت الفلسفة السياسية في التراث الفلسفي الأميركي المعاصر جزءًا لا يجزأ من فلسفة الأخلاق، ومعظم فلاسفة السياسة يرون أنه يجب أن تكون أرضية المبادئ السياسية مكوّنة من مبادئ أخلاقية، كمبدأ العدل أو الخير على وجه التحديد، وأنه لا يمكن تصوّر دولة ليبرالية من دون تسويغ أخلاقي منظم[8]. وقد أسهمت أعمال جون رولز، على نحو حاسم، وخاصة كتابه المشهور **نظرية في العدالة** (1971)، في هذا النقاش الفلسفي والسياسي، وكذلك أعمال فلاسفة آخرين منهم روبرت نوزيك، وكذلك ما يُعرف بالماركسية التحليلية، وخاصة أعمال جيرالد كوهين[9]. ويعني ذلك أن هنالك ثلاثة اتجاهات كبرى في الفلسفة السياسية الأميركية في نظر لارمور؛ الاتجاه الليبرالي السياسي الذي يدور حول أعمال رولز، والاتجاه الليبرتاري libertarian الذي يتمحور حول أعمال نوزيك، ويركّز على حقوق الفرد في الحرية والملكية، ويقصر دور الدولة في حماية تلك الحقوق، وأن تكون في حالة الحد الأدنى، بحسب عبارته، لأن وظيفتها حماية الفرد من القوة التعسفية والسرقة والاحتيال، وضمان تنفيذ العقود وليس توفير شروط السعادة والحياة الرفيهة للناس. أما الاتجاه الثالث فتمثله الماركسية التحليلية التي تختلف عن الماركسية (الأرثوذكسية) من حيث هي تطبيق لمنهج الفلسفة التحليلية على الماركسية نفسها مع التركيز على المساواة والعدل، والتخلّص من عناصر أخرى في النظرية الماركسية الكلاسيكية، وخاصة نظرية القيمة، وسوق العمل في النظام الرأسمالي، ودور الأيديولوجيا ... إلخ[10]. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما موقع الفيلسوف لارمور في هذا التصنيف؟ وما مفهومه للفلسفة السياسية؟

تتكون الفلسفة السياسية بمعناها العام من مجموعة النصوص الفلسفية التي كتبها الفلاسفة منذ القديم إلى اليوم، ومن مشكلات كبرى منها: الحدود المقبولة لعمل الدولة، وأسس الإلزام السياسي، وفضائل المواطن، وطبيعة العدل ... إلخ. وإذا نظرنا في مشكلة العدل، على سبيل المثال لا الحصر، فإنها لا تقتصر على الفلسفة السياسية، وإنما هي مشكلة مطروحة في فلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، والفلسفة الاجتماعية. من هنا اهتم لارمور أكثر بالسؤال الآتي: كيف نميّز بين الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، وخاصة أن المبحثين يهتمان بالمبادئ التي تمكّننا من العيش معًا داخل المجتمع؟ فإذا قلنا إن العدل يعني إعطاء كل ذي حقٍّ حقه suum cuique، فهل نؤوِّل هذا القول من زاوية الفلسفة السياسية أم من زاوية فلسفة الأخلاق؟

ليس الهدف من هذا السؤال إقامة نوع من الحدود الفاصلة بين المباحث الفلسفية، أو إجراء تصنيف جديد لها، خاصة إذا علمنا أن هذه المباحث أو الفروع موجودة لحلّ المشكلات، وأن الحدود القائمة بينها تفرضها طبيعة المشكلات والحلول التي تقدمها، وإنما الاهتمام بالسؤال الآتي: ما تلك المشكلات التي تهتم بها الفلسفة السياسية باعتبارها مبحثًا مختلفًا عن فلسفة الأخلاق؟

(8) Larmore, "Retours à la philosophie politique: Un entretien avec Charles Larmore".

(9) حول الليبرتاريانية والماركسية التحليلية، يراجع: ويل كيمليشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، سناترا، 2010)، الفصلان 4 و5.

(10) كريستوفر بيرترام، "الماركسية التحليلية"، في: جاك بيديه وأوستاش كوفيلاكيس (تحرير)، **معجم ماركس المعاصر، دراسات في الفكر الماركسي**، ترجمة سمية الجراح (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 143–162.

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال خارج السياق الفلسفي الأنكلوسكسوني عمومًا، والأميركي على وجه التحديد، وعن الاتجاهات المشكِّلة له، خاصة ذلك الاتجاه الذي يرى أن فلسفة الأخلاق فرع فلسفي عام يدرس الخير والعدل في ملامحهما المتنوّعة، وأن الفلسفة السياسية تهتم بالمبادئ الأخلاقية ذات الصلة بالموضوع السياسي، وخاصة الشكل الذي يجب أن تكون عليه حياتنا السياسية. لذا فإن أحد الموضوعات الأساسية في الفلسفة السياسية هو العدل بوصفه مثالاً أخلاقيًا، وهو الموقف الذي يمثله الفيلسوف جون رولز في نظريته في العدالة، بحسب لارمور الذي يعتبر نفسه مناصرًا وناقدًا له في الوقت نفسه[11].

في مقابل هذا الموقف الذي يجعل الفلسفة السياسية جزءًا من فلسفة الأخلاق العامة، يؤكّد الموقف الثاني أن الفلسفة السياسية فرع مستقل، لا يهتم فقط بالحقائق الأخلاقية، و"إنما بالمميزات الأولية للظرف الإنساني الذي يشكل حقيقة الحياة السياسية"[12]. ويظهر هذا الظرف الإنساني في أن الناس يختلفون فيما بينهم، وأن هذا الاختلاف يمتدُّ من مستوى مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية إلى مستوى الأفكار التي يشكِّلونها عن الخير والعدل. وأن المجتمع لا يمكن أن يتأسس إلا إذا أُقيمت جملة من القواعد التي تملك سلطة قادرة على إجبار الناس، إما بالوعيد وإما باستعمال القوة. وبهذا المعنى يمكن الفلسفة السياسية أن تتدخل باعتبارها صاحبة رؤية معيارية، وذلك باقتراح المبادئ التي يُبنى عليها المجتمع، على أن تكون لتلك المبادئ قوة القانون، وعندئذ قد تتفق الفلسفة السياسية أو تختلف مع فلسفة الأخلاق، وخاصة فيما يتعلق بمسائل الصراع، والاختلاف، والسلطة. ويوصف هذا الموقف الذي يقول باستقلالية الفلسفة السياسية عن فلسفة الأخلاق بالموقف الواقعي realism، ويمثِّله الفيلسوف الإنكليزي برنارد وليامز Bernard Williams (1929–2003).

لم يكتف لارمور بعرض هذا التصنيف الأوّلي لطبيعة الفلسفة السياسية في السياق الفلسفي الأميركي، وإنما عمد إلى مساءلته، من أجل معرفة حقيقته، وذلك من خلال طرحه لهذا السؤال: هل يجب على الفلسفة السياسية أن تهتم بغايات الاجتماع السياسي، أم أن عليها أن تنطلق من طبيعة الاجتماع السياسي، أي من واقعه المتمثّل في صراع المصالح، وأن الناس على خلاف، وأنه من دون مؤسسة في القانون والسلطة، فإن الاجتماع السياسي يصبح ممتنعًا أو مستحيلاً؟

لم يتردد لارمور في القول إن الفلسفة السياسية تتحدد بالمنطلق الذي تتبعه، فإما أن تكون فرعًا في فلسفة الأخلاق، وتقدِّم نموذجًا لأفضل مجتمع ممكن، وهو ما قدمه رولز في كتابه **نظرية في العدالة**، وإما أن تستقل بنفسها حتى وإن تضمنت بعض البواعث الأخلاقية التي ستكون موضوع خلاف

(11) خص لارمور رولز ببعض الدراسات، وناقش أفكاره في معظم نصوصه. ينظر: تشارلز لارمور، "العقل العمومي"، في: صموئيل فريمان (محرر)، **اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة**، جون رولز نموذجًا، ترجمة فاضل جتكر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 449–479.

(12) Charles Larmore, *What Is Political Philosophy?* (Oxford: Princeton University Press, 2020), pp. 22–23; Charles Larmore, "Qu'est–ce que la philosophie politique?" *Phare*, no. 10 (2010), p. 10 ; Charles Larmore, "Qu'est–ce que la philosophie politique?" in: Dalie Giroux & Dimitrios Karmis (sous. dir), *Ceci n'est pas une idée politique: Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2013), p. 290.

سياسي، وهو ما يجعله يبتعد قليلاً عن رولز، ويقترب أكثر من الواقعية السياسية لبرنارد وليامز، من دون أن ينكر دور البواعث والدوافع الأخلاقية للسياسة. ولكن ما يجب ملاحظته هو أنه في تحليله لعناصر الموقفين اكتفى بمناقشة آراء جيرالد كوهين الذي صنف موقفه ضمن الموقف الأخلاقي moralism، الذي يقابله الموقف الواقعي لبرنارد وليامز، ويظهر جليًا في موضوع العدل[13]. وفي تقديره، إنه إذا كان للموقفين الأخلاقي والواقعي ما يسوّغ أطروحاتهما، فإن على الفلسفة السياسية أن تتجاوز هذا التقابل، لأنه إذا كان عليها أن تعالج المشكلات المميِّزة للحياة السياسية، فإن ذلك لا يعني أن معالجتها ستكون من دون الإحالة إلى المبادئ الأخلاقية. يجب على الفلسفة السياسية، كما يقول، أن تكون مشروعًا أكثر تعقيدًا مما يطرحه الموقفان الأخلاقي والواقعي. أي، بعبارة أخرى، يجب عليها أن تجمع بين البعدين الأخلاقي والواقعي على حدٍّ سواء. والسؤال الذي يفرض نفسه هو: كيف يكون ذلك؟

ينطلق لارمور من مفهوم المجتمع في الفلسفة السياسية، ويلاحظ أن ثمة تصوّرين للمجتمع السياسي؛ أولاً التصوّر القديم الذي يرى أن الاجتماع السياسي يتحدد بالغاية القصوى المتمثّلة بالخير الأسمى. وهذا ما عبّر عنه أرسطو نفسه في الفصل الأول من كتابه **السياسة**، معتبرًا أن السعادة لا تتحقق إلا في الحياة الجماعية التي تشكّل النهاية والغاية للحياة العائلية والاقتصادية، أي في المدينة/ الدولة. وثانيًا التصوُّر الثاني الذي قدمه توماس هوبز وماكس فيبر في العصر الحديث.

يرفض فيبر، على سبيل المثال، أيّ حديث عن الغايات، ولا يحدّد السياسة إلا من خلال الوسائل. فالاندماج بين المواطنين يحدث إما عن طريق اتفاق إرادي وإما بالقهر. وما يلاحظه لارمور هو أن هذا التصوّر الذي يبتعد عن الغايات ويركّز على الوسائل، لا يمكن أن ينفي كل غاية، ولو بنحو غير مباشر أو مبطن، ومنها أن غاية الدولة إقامة النظام الذي تضمنه من خلال الأولوية التي تعطيها للقانون، والسلام، والتعاون الاجتماعي[14]. لذا، فإن ما يجعل فيبر وقبله هوبز مختلفًا عن أرسطو في نظر لارمور يتمثل بمبدأ الصراع الذي يكتنف الحياة الاجتماعية والسياسية، وهو ما يقرِّبه من منظور الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث Axel Honneth، والفلسفة الاجتماعية التي تركّز على مظاهر الصراع والهيمنة. فالصراع بين أفراد المجتمع وطبقاته وفئاته لا يعود إلى خطأ في العقل، بل يعود إلى الاختلاف في التجارب والمصالح، وأحكامهم حول ما له دلالة ومعنى، وطرقهم في تنظيم الأشياء، وهو ما سأتوقف عنده في العنصر الثالث من هذا البحث[15].

لا شك في أن أرسطو يعترف باختلاف المصالح داخل المجتمع أو في المدينة، إلا أنه لم يكن يرى أن ثمة اختلافًا أيضًا في طبيعة العدل والخير، وأما هوبز فيقدِّم منظورًا واسعًا لمصادر الصراعات الاجتماعية، ومنها أن العقل نفسه قد يؤدّي إلى رؤى متضاربة. لذا لجأ إلى القانون بدلاً من الأخلاق، من أجل تأسيس السلطة السياسية، وإقراره بمبدأ الخلاف المعقول reasonable disagreement، في

(13) Larmore, "Qu'est–ce que la philosophie politique?" p. 54.

(14) Ibid., p. 29.

(15) الزواوي بغورة، "الفلسفة الاجتماعية بحث في مفهومها ونظريتها وعلاقاتها"، تبيّن، مج 8، العدد 30 (خريف 2019)، ص 57–60.

مقابل تعدّد القيم والنزعة الشكّية. فالاجتماع السياسي لا يعني التحقيق الجماعي للخير الإنساني، وإنما الهدف من الاجتماع السياسي هو تأسيس بناء يسمح بإقامة سلطة تنظّم الصراعات الاجتماعية، بحيث تقوم السلطة السياسية بدور الحكَم.

من هنا، خلص لارمور إلى القول إن مفهوم الفلسفة السياسية الذي يركّز على "مشاكل الصراع والسلطة يتفوق على التصوّر الذي يحاول صياغة بُنى وأنساق مجتمع مثالي"[16]. ويكمن سبب التفضيل في أن المُثُل الأخلاقية التي يستند إليها هذا التصوّر تشكّل مصدرًا للخلافات، وجزءًا من مشكلات الحياة السياسية، وليست حلاً لها. وبناء عليه، فإنّ الفلسفة السياسية لا يمكن أن تكون نوعًا من فلسفة الأخلاق التطبيقية (العملية)، وإنما يجب أن تكون فرعًا مستقلاً ومتجذّرًا في أرضية تتميز بالخلافات العميقة التي يؤدّي إليها التفكير الأخلاقي غالبًا. وبهذا المعنى تكون الفلسفة السياسية نوعًا من "التفكير المنظم في طبيعة الحياة السياسية الواقعية وغاياتها"[17].

ومن الجليّ أنّ هذا المفهوم الخاص بالفلسفة السياسية مشروط بمدى فهمنا للحياة السياسية عبر التاريخ، وما أصبحت عليه في زمن الحداثة. وهو ما يمكن توضيحه من خلال النظر في الإجابة التي قدّمها لهذا السؤال الذي طرحه وأجاب عنه في الوقت نفسه. يقول: "إذا كان المجتمع السياسي يقوم على نظام يؤدّي إلى ظهور سلطة منظِّمة للصراع الاجتماعي، فمن أين يستمد هذا النظام 'سلطته'؟"[18]. تكمن الإجابة عن هذا السؤال في كلمة واحدة، وهي: الشرعية legitimacy.

يفرض النظام السياسي سلطته عندما يتمتع بالشرعية في نظر أعضاء المجتمع، أي عندما يعتبره أعضاؤه نظامًا مسوغًا بطريقة شرعية. وهو ما يعني الإحالة إلى فيبر الذي يرى، كما هو معلوم، أن الدولة ليست فقط سلطة قهرية وتفرض طاعة قواعدها، وإنما هي تحتكر ما يعتبره الاستعمال المشروع للقوة. ومن ثم، فإن المسألة الأساسية في الفلسفة السياسية عند لارمور هي مسألة الشرعية التي حللها من خلال مناقشته لآراء برنارد وليامز الذي صاغ عبارة: المطلب الأساسي للشرعية Basic Legitimation Demand، وتعرف اختصارًا بـ BLD[19]. ورغم استناده إلى التحليلات التي قدّمها وليامز، يرى لارمور أن هذا الأخير لا يميّز تمييزًا واضحًا بين السلطة والشرعية، مبيّنًا أن مسألة الشرعية هي أولاً وقبل كل شيء مسألة تاريخية أو مقولة تاريخية، وأن طبيعة الشرعية تختلف بحسب الوضعيات التاريخية، وكذلك الحال بالنسبة إلى معاييرها، وهو ما يعني أن لارمور يحاول أن يجد طريقًا وسطًا بين ما يسمّيه الطرح الأخلاقي والطرح الواقعي في الفلسفة السياسية. يقول: "يجب أن ترتكز الفلسفة السياسية على

(16) Larmore, "Qu'est–ce que la philosophie politique?" p. 38.

(17) Ibid., p. 32.

(18) Ibid., p. 34.

تناول لارمور بالتفصيل مسألة الشرعية في علاقتها بالليبرالية في الفصل الثالث من كتابه: **ما الفلسفة السياسية**. وسأكتفي بأهم عناصرها. ينظر: Larmore, *What Is Political Philosophy*, pp. 122–171.

(19) Larmore, "Qu'est–ce que la philosophie politique?" p. 104.

مبادئ ذات طبيعة أخلاقية تحكم الاستخدام المشروع للإكراه"[20]. ولا تُستمد هذه المبادئ من العدالة بوصفها مثالاً أخلاقيًا، ولكن من العدالة بوصفها سياسة. وهو ما يعني أن الشرعية لا تطرح إلا ضمن منظور إجرائي procedural، وهو ما يعني اتفاقه مع الفيلسوف جون رولز. فلا تحيل الفلسفة السياسية إلى مثال الخير والعدل على نحو مطلق، وإنما تشكِّل قاعدة لما يسمّيه العدل السياسي Political Justice الذي يختلف عن العدل بوصفه قيمة أخلاقية مطلقة. ولا ترتبط الفلسفة السياسية بالمبادئ الأخلاقية، وليس لها أن تستدعي العدل بوصفه مثالاً أخلاقيًا، وإنما تستدعيه بوصفه عدالة سياسية، لأنها: "تعرض الشروط التي من خلالها يكون صحيحًا إخضاع الناس إلى قواعد إكراهية أو قسرية coercition تجعل الاجتماع السياسي ممكنًا"[21]. وفي هذه الحالة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الفرق بين العدل الأخلاقي والعدل السياسي، وهل العدل السياسي يحيل إلى تجربة تاريخية وسياسية كالتجربة الليبرالية على سبيل المثال؟ لم يقدّم لارمور نظرية في العدالة، وإنما انتصر لنظرية رولز في العدالة، وخاصة في بعدها السياسي كما سيتبين ذلك في العنصر الثاني من هذا البحث.

وفي هذا السياق، يبدو لي أن لارمور يستعيد، بطريقة غير مباشرة، ما ذهب إليه هوبز في تسويغه للنظام السياسي، وأقصد بذلك أن العدل السياسي في نظره يستوجب مجالاً خاصًا هو مجال القانون، الذي هو نفسه يتمتع بطابعه الإكراهي. لذا، فإننا في "حاجة إلى وصف للشروط التي من خلالها يصبح العدل مشروعًا، ومن ثم يتحول إلى سلطة"[22]، وأن مبادئ الشرعية بوصفها نظامًا ثانيًا second order، تشكِّل تصوّرًا خاصًا للعدل له قوة القانون. فليس على الفلسفة السياسية أن تفكّر في العدل كما لو أنه مثال أخلاقي خالص، وإنما عليها أن تقدّم مقاربة مختلفة بشأن العدل السياسي الذي يتحدد بالشروط التي بموجبها تمارس السلطة على نحو شرعي. وهذا يعني أن العدل السياسي يتحدد بالشرعية أو بدوره في الشرعية السياسية. يقول: "ما أريد أن أقوله هنا هو أن على الفلسفة السياسية أن تقف موقفًا مختلفًا: يجب على العدل بوصفه مثالاً سياسيًّا أن يحدِّد الشروط التي يمكن بموجبها ممارسة السلطة على نحو شرعي Legitement Rightly"[23]. فما معنى الشرعية؟ وما علاقتها بالسلطة؟

تتكون شرعية السلطة/ الدولة من ثلاثة عناصر، هي: حق الدولة في ممارسة القسر أو الإكراه، وتحديد مجالات الحياة الاجتماعية التي تمارس فيها هذا الإكراه، والأشخاص الذين يشملهم التشريع. وهنا لا بد من تمييز السلطة authority من الشرعية. تعدّ السلطة شرطًا ضروريًا، ولكنها شرط غير كافٍ للشرعية؛ ولذا يجب على الدولة أن تقدّم قصة أو حكاية أو سردية شرعية legitimation story. وتختلف هذه السردية من دولة إلى أخرى، وذلك بحسب نظامها السياسي، إذ يمكن أن تكون هذه السردية أسطورة تأسيسية، أو تعود إلى كاريزما القائد، أو إلى حدث تأسيسي كالثورة مثلاً. ومهما يكن الحال، فإن ثمة حاجة ضرورية للشرعية تفرض على الدولة أن تقدم تسويغًا لسلطتها أو حكمها، على

(20) Ibid., p. 49.

(21) Ibid., p. 44.

(22) Ibid., p. 77.

(23) Ibid., p. 145.

أن يكون هذا التسويغ مقبولاً من جانب شعبها أو من معظمه، وأن يكون واقعيًا وليس تصوّريًا، وأن لا توجِّه إلا إلى الذين تبحث عن ولائهم allegiance. وهذا يعني أن لارمور يستند إلى القانون وفلسفة القانون، وليس إلى الأخلاق وفلسفة الأخلاق في تأسيسه لشرعية الدولة التي تهدف إلى الإخضاع submission، وليس الموافقة approval فقط. وإذا كان من غير الممكن أن تحقّق الدولة اعتراف الجميع بشرعيّتها، فإنه من المهم أن يكون القسم الأكبر والأهم من المجتمع يعترف بها. وهو ما يعني أن فكرة جان جاك روسو عن قبول الجميع وموافقتهم، فكرة مستحيلة.

تقوم شرعية السلطة على مبادئ، وهذه المبادئ هي مبادئ العدالة، لأن العدالة هي التي تصف شروط ممارسة السلطة الإكراهية، وتتضمن بالضرورة ما يسمّيه الأخلاق السابقة عن السياسي. ومما لا شك فيه أن الشرعية والعدل معياران مختلفان، فقد تكون القوانين عادلة في مضمونها، ولكنها لم تناقش على نحو شرعي، ويمكن أن تكون شرعية في سنّها أو تشريعها، ولكن من دون أن تكون عادلة. وهنا، يجب الإشارة إلى أنه على الرغم من أن لارمور ينتصر للموقف الواقعي في الفلسفة السياسية، فإنه يختلف عنه في أمور تفصيلية دقيقة ومهمة في الوقت نفسه، منها:

1. لا يمكن أي نظام أن يؤكّد أنه نظام شرعي من دون أن يستند إلى تصوّر يتضمن نظامًا سياسيًّا عادلًا حتى وإن سنّ قوانين غير عادلة.

2. يجب أن تحدِّد العدالة ضمن أي شروط تكون القوانين منصفة fair، بما أنها ذات طابع إكراهي، وتُفرض على أعضاء المجتمع. وهو ما يعني أن الشرعية عنصر أساسي في مفهوم العدالة، والعدالة السياسية على وجه التحديد.

3. إن العلاقة بين العدالة والشرعية علاقة متبادلة، فمن أجل أن يكون النظام شرعيًّا، لا يكفي أن يكون له هدف أو غاية، وإنما عليه أن يتصرف وفقًا لمفهوم ما في العدالة السياسية، يتطابق مع الجزء الأساسي من العدل الذي يحدّد الشروط التي من خلالها يمكّن الدولة أن تمارس سلطتها القهرية على نحو شرعي.

يعني هذا أن الفلسفة السياسية تتأسس على مفهوم في العدالة السياسية، يتسم بجملة من السمات الأساسية، منها:

1. تقدِّم العدالة السياسية الشروط التي من خلالها يصبح مشروعًا إخضاع الناس لقواعد قسرية تجعل الاجتماع السياسي ممكنًا.

2. يرتبط كل تصور في العدالة السياسية بشكل من أشكال القانون الذي يتصف بطابعه القسري.

3. مبادئ العدالة السياسية متجذِّرة في مبادئ أخلاقية تحدّد الاستعمال الشرعي للإكراه.

4. يؤدّي هذا الموقف إلى القول إن كل تحليل للعدل بوصفه مثالًا أخلاقيًا يعدُّ تحليلًا باطلًا أو خاطئًا أو لا جدوى منه، وإنما يعني أن ذلك يخص فردًا من الأفراد، ولا يجعله نظامًا مفروضًا.

5. ضرورة تحديد مكانة الليبرالية في تنظيم الحياة السياسية، لأنه مهما كان الاختلاف بين أفراد المجتمع، فإن عليهم أن يتصرفوا بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين، وذلك بحكم أن الحرية والمساواة هما القيمتان الأساسيتان للشرعية الليبرالية، ولأن القاعدة الاجتماعية التي تقوم عليها الليبرالية هي أنه على الرغم من اختلاف المواطنين، فإنه في إمكانهم أن يتوصلوا إلى اتفاق حول مبدأ الشرعية السياسية، مستعينين بالتربية الأخلاقية والمدنية، والسلام والازدهار الذي يحصلون عليه مع الوقت، وهذا أمر متعلّق بالأمل، وليس بالتنبؤ أو التوقُّع أو الضمان. وهو ما يعني أن الشرعية السياسية تسمح بالأمل الفسيح، إذا استعرنا عبارة الماوردي في **أدب الدنيا والدين**، رغم أن الليبرالية تعترف "بعمق الاختلاف المعقول بالنسبة إلى قيمتَي العدل والخير"[24].

وإجمالًا، يمكن القول إن الفلسفة عمومًا والفلسفة السياسية تحديدًا، تهتم بالوقائع والمشكلات، ولا تستطيع أن تحدّد المبادئ التي يجب أن تحكم حياتنا الجماعية ما لم تنظر في الوقائع الدائمة، ولكن عليها أيضًا أن تنظر في الأخلاق حتى تستطيع أن تحكم على كيفية معالجة هذه الوقائع. فإذا اعتمدنا ثنائية الواقع/ المعيار تصبح الفلسفة السياسية عند لارمور مختلفة عن التصوّر التقليدي الذي يحدد الفلسفة السياسية باعتبارها جزءًا من الأخلاق، أي جزءًا من العلم المعياري أو هي العلم المعياري في حدّ ذاته، وليست تطبيقًا للأخلاق على الواقع السياسي، لأن فلسفة الأخلاق والتفكير الأخلاقي عمومًا موضوع جدال وخلاف، ومصدر انقسام داخل المجتمع، لذا يجب أن تستقل الفلسفة السياسية عن فلسفة الأخلاق، وأن تبحث في المبادئ التي تجعل الحياة السياسية في المجتمع الليبرالي ممكنة من خلال مبدأ الشرعية، والعدالة السياسية، وهو ما يؤدّي إلى طرح السؤال الآتي: ما علاقة مفهوم لارمور للفلسفة السياسية بالليبرالية، وبالليبرالية السياسية تحديدًا؟

ثانيًا: في الموقف من الليبرالية

يعترف لارمور بأن آراءه حول الليبرالية تتفق مع ما عرضه رولز في كتابه **الليبرالية السياسية**، إلا أن نقاط الاختلاف بينهما، مع ذلك، كثيرة. فما موقفه من الليبرالية؟ وما علاقة موقفه منها بمفهومه للفلسفة السياسية؟ تعدّ الليبرالية محاولة لتقديم جواب للتجارب الأساسية للحداثة الغربية، وخاصة تجربة الاختلاف التي تطبع الاجتماع البشري، والتي عبّر عنها توماس باين Thomas Paine (1737–1809) أحسن تعبير، فيقول: "لا أعتقد أن ثمة شخصين، مهما كانا، سيفكّران بالطريقة نفسها إذا فكّرا حقيقةً في ما يسمى النقاط المذهبية. فليس هناك إلا الذين لم يفكّروا، سيجدون أنفسهم متفقين"[25]. وهذا يعني أن الاختلاف أمر جوهري وأساسي في الفكر البشري، لذا انتهى المفكرون الليبراليون إلى أنه لا يمكن البحث عن معالم الحياة السياسية كما كان الأمر في الماضي، في نوع من التصوّر الجوهري للغايات القصوى للإنسان، وإنما يجب البحث عنها في نوع من أخلاق الحد الأدنى minimal moral يمكن أن يشترك فيها أناس عقلاء رغم اختلافاتهم الدينية والأخلاقية. من هنا اعتمد كبار مؤسّسي الليبرالية

(24) Ibid., p. 152.

(25) Larmore, *Modernité et morale*, p. 173.

على الفلسفة الفردية التي تجسد قيمة الاختلاف، وذلك في محاولة للانفصال عن التقاليد أو التراث الثقافي والأخلاقي الذي يطبع الاجتماع البشري، والاجتماع السياسي منه تحديدًا. كما ابتعدوا عن التصوّر الجوهري للخير الإنساني، وهو ما يعني أن أي "صورة للحياة" أو "شكل للحياة"، كما طرح ذلك فتغنشتاين، لا يمكن لها أن تمتلك قيمة حقيقية، إذا لم تكن اختيارية. لماذا؟ لأن القيمة العليا في الليبرالية هما قيمتا الحرية والمساواة. ولقد تعززت هاتان القيمتان بالمؤسسات السياسية القائمة على مبدأ الفصل والتمييز بين السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية، والفصل بين السياسي والديني باسم العلمانية، وإقامة مؤسسات المجتمع المدني، وبناء اقتصاد سوق ضمن النظام الرأسمالي.

ولكن، رغم ما حققته الليبرالية من إنجازات تاريخية، فإن ثمة مشكلات لا تزال تواجهها، ومنها تلك النابعة من نظريتها، ومن بعض مبادئها، وخاصة مبدأ الفردانية الذي سبق أن نقده الفيلسوف الألماني يوهان هيردر على نحو خاص. وقد تعمق الخلاف بين الليبرالية ونقادها حول منزلة الفرد في نظام المجتمع أكثر، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين مع القوة المتزايدة التي اكتسبها تيار الجماعاتيين وتشديده على أهمية مفاهيم التراث والانتماء إلى ثقافة وإلى جماعة محددة، التي هي أساس الهوية الفردية والجماعية والخصوصية. وإزاء هذا الوضع، لم يعد المطلوب الفصل في الحجج التي يقدّمها كل فريق، وإنما الإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن أن يتصرف الفكر الليبرالي أمام هذه الأسئلة العويصة التي تؤدّي إلى خلافات من قبيل: هل نؤسس الرابطة الاجتماعية على الفرد ومصالحه وتصوراته وآرائه أم على التقاليد والأعراف والقيم المشتركة لجماعة ما؟ وهل ينبغي له أن يواصل التشبث بالأخلاق الفردية وبقيم الاستقلالية الذاتية والحرية الفردية (إيمانويل كانط وجون ستيوارت ميل، مثلاً)، ويؤكّد على ضرورة أن يلتزم بها كل ليبرالي، أم عليه أن يبحث عن معالمه في فكرة التسامح التي استلهمها المفكّرون الكلاسيكيون الليبراليون، والتي، خلافًا لقيمتَي الاستقلالية الذاتية والحرية الفردية، لا تبحث عن تجسيد لها من خلال القانون المجرّد وإنما في الفضائل الأخلاقية الجماعية والمشتركة، أي في ما أسماه هيغل بالأخلاق الموضوعية؟ وبتعبير آخر، ما الوسيلة العملية لحلّ النزاع والخلاف الذي تجلّت صورته في النقاش الفلسفي الذي ميز الفلسفة الحديثة والمعاصرة من الفلسفات القديمة حول مسألة أولوية الخير أو العدل في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة؟[26]

يرى لارمور أن الليبرالية السياسية تنحاز إلى التوجه الثاني، وتقدّم العدل على الخير، وتعيّن المبادئ الأساسية للاجتماع السياسي، بحيث يمكن تسويغ القناعات الدينية، ومفاهيم الخير الإنساني، ومُثل الفردانية باعتبارها قيم الانتماء والتراث، وهو ما يعني أن الاختلاف الأساسي بينه وبين رولز يتمثل في تعيين مضمون أخلاق الحد الأدنى التي يجب أن تكون قاعدة للمجتمع الليبرالي، وتحدّد روح التسامح المميّزة له، فيقول: "أعني بتصوّر الأخلاق في حدودها الدنيا، أن هذا التصوّر يستعمل قاعدة مشتركة، وأن

(26) خص لارمور هذا الموضوع بدراستين: الفصل الثاني من: Larmore, *Modernité et morale*, pp. 45–70؛ وبحث بعنوان "مفهوم الخير"، في:

Charles Larmore, "Le concept de bien," *Les ateliers de l'éthique/ The Ethics Forum*, no. 14 (2019), pp. 35–47.

الذين يتمون إليه سوف يخضعون له من دون جهد أو استثناء"[27]. لا تنفصل هذه الدعوى إلى أخلاق الحد الأدنى عن النقاش الدائم والمعقد والمعاصر مع الاتجاه الجماعاتي communautarism[28]، وخاصة في مسألة الحياة الخيِّرة، ودور الدولة في إقرار أخلاق الحد الأدنى التي تشكِّل نوعًا من الخير المشترك الذي يفرض القول بالحياد تجاه التصوّرات الأخلاقية الخاصة، ويعمل على فصل الليبرالية عن كل فلسفة في الإنسان، أو تحويلها إلى: "نظرية أخلاقية عامة"[29].

من هنا، يتأتّى ربط لارمور الليبرالية السياسية بالحياد السياسي الذي يجد جذوره في الفكر الليبرالي في مرحلته الأولى، وتحديدًا في نظريات القانون أو الحق الطبيعي عند غروتيوس Grotius (1583–1645)، وبوفندورف Pufendorf (1632–1694)، ونظرية التسامح عند جون لوك، وبيير بايل Pierre Bayle (1647–1706) المصممة في القرن السابع عشر، وذلك بحكم أن هذه النظريات تعالج: "المشكلة المطروحة من قبل الخلاف المعقول بالنسبة إلى الدين الحقيقي، وتبحث عن المبادئ السياسية التي تقوم على قاعدة غير طائفية. وتتمثل اليوم مهمة النظرية الليبرالية في النظر في كيفية تسويغ مبدأ حيادية الدولة من دون أن تنحاز إلى أي جهة من الجهات في السجال القائم بين النزعة الفردية والنزعة التقليدية"[30]. ولذا، يمكن أن "نعدّ الليبرالية السياسية كمحاولة لإيجاد موقع بين حدَّي القطبين"[31]، أي بين قطب الفردانية التي تتزعمها الليبرالية وخير الجماعة الذي تدافع عنه النزعة الجماعاتية.

تقوم الليبرالية السياسية على الأخلاق في حدّها الأدنى، لأنها تعتمد على نوع من الحياد neutrality الذي يعني أنه حيثما يكون هنالك خلاف معقول، يجب على الدولة أن تبقى محايدة. وهذا يعني أن الدعوة إلى الحياد الليبرالي عند لارمور، سببه بعض المبادئ التي تقوم عليها الليبرالية، وخاصة مبدأ الفردانية والاستقلال الذاتي، وما جلبته من نقد الرومانسيين للّيبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومن جانب الجماعاتيين من النصف الثاني من القرن العشرين وإلى غاية اليوم، وذلك بسبب تصويرها للفرد بطريقة مجردة ومنفصلة عن علاقاته الاجتماعية والثقافية، وتفضيلها للعدل على الخير، وتأسيسها لفلسفة فردية ترى فيها أن أيّ تصوُّر للخير لا قيمة له إلا إذا كان موضوعًا للاختيار، وقابلاً للمراجعة. وإذا كان صحيحًا أن الرومانسيين لم يكونوا كلّهم مناهضين للنزعة الفردانية والليبرالية، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر فلهيلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt (1767–1835)، وهنري ديفيد ثوروHenry David Thoreau (1817–1862)، فإنّ لارمور، مع ذلك، يشكِّك في إقامة الليبرالية على قيم الفردانية والاستقلال الذاتي كما فعل كانط أو ميل، لأن مثل هذا التأسيس لا يترك

(27) Larmore, *Modernité et morale*, p. 165.

(28) الجماعاتية تيار فلسفي يعطي الأولوية للجماعة وتراثها وتقاليدها، ويناهض القيم الفردانية التي تنادي بها الليبرالية. ظهر في بداية ثمانينيات القرن العشرين، ويتزعمه فلاسفة أنكلوسكسون في أغلبهم. وحول النقاش الدائر بينه وبين التيار الليبرالي، ينظر:
Justine Lacroix, *Communautarisme Versus libéralisme: Quel modèle d'intégration* (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2003).

(29) Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 129.

(30) Larmore, *Du libéralisme politique*, p. 174.

(31) Ibid., p. 175.

مجالاً لفكرة الانتماء إلى تراث معيّن لجماعة ما. من هنا حاول أن يُبعد الليبرالية عن الجدل والاختلاف القائم حول الفردانية، ليقدِّم تسويغًا يقوم على مبدأ الحياد الليبرالي.

يتأسس هذا الحياد الليبرالي على أخلاق الحد الأدنى وعلى معيارين متكاملين هما: الحوار العقلاني والاحترام المتساوي للأشخاص. وفي تقديره، إنه إذا كان معيار الحوار العقلاني "لا يشكِّل أساسًا كافيًا لتسويغ مبدأ الحياد الليبرالي، لأنه يشير إلى ما يجب أن نقوم به إذا شئنا أن نتحدث معًا عن المبادئ السياسية التي نقيمها، فإنه لا يقول لنا إنه يجب أن نستمر في النقاش عندما تظهر نقاط اختلاف حول المبادئ التي يجب تبنّيها"[32]. وهو ما يعني عدم استبعاد اللجوء إلى القوة، بدلاً من الاستمرار في النقاش. لذا، يجب الاعتماد على المعيار الثاني، وهو الاحترام المتساوي للأشخاص، لأنه "يُلزمنا بالاستمرار في النقاش"[33]، ولأنه قريب من القاعدة الكانطية التي تقول "إنه يجب ألّا نعامل الآخر بوصفه وسيلة، وبوصفه مجرد أداة لإرادتنا، وإنما يجب بالعكس أن نعامله دائمًا بوصفه غاية، وبوصفه فردًا قائمًا بذاته"[34]. ثم إن الحرية في الليبرالية يجب أن تفهم على أساس الحرية السلبية في مقابل الحرية الإيجابية، وهو التمييز الذي أدخله، كما هو معلوم، أشعيا برلين Isaiah Berlin (1909–1997)[35].

إن المعنى السياسي للحرية، في نظر لارمور، معنى سلبي، إذ لا يجب أن نفهم الحرية على أنها إمكانية لنقوم بما نشاء. ولذا فضل لارمور العودة إلى جون لوك الذي حذّرنا من الخلط بين الحرية والإباحة license، لأنه لا وجود، في نظره، للحرية في غياب القانون. وهذا موقف يتفق مع موقف كارل بوبر على نحو خاص، ومع عدد من فلاسفة الليبرالية، من جهة أولى. ومن جهة ثانية، فإن قيمة الحرية السلبية ترتبط ارتباطًا جوهريًا بقيمة الحياد باعتبارها القيمة الأساسية في الليبرالية، يقول: "يؤكِّد الحياد على الحرية المتساوية التي يجب أن يتمتع بها جميع الأشخاص لمتابعة تصوّرهم للحياة الخيِّرة. وبحسب النظرية السياسية الليبرالية، فإن الحرية لها معنى محدّد للغاية، ويشتمل فقط على حق الشخص في مواجهة تدخّل الدولة غير المسوغ بشكل محايد"[36]. فما هذا الحياد الذي يشتقه من المعنى السلبي للحرية؟

يميّز لارمور بين حياد التسويغ وحياد الهدف. ويعتبر الحياد الأول هو الملائم فقط لليبرالية السياسية، ولكن هذا لا يعني أن الدولة المحايدة هي دولة الحد الأدنى، كما ذهب إلى ذلك نوزيك، لأنه إذا كانت الدولة قادرة على اتخاذ موقف الحياد وتسويغه بحجج عقلانية ومعقولة يقبل بها الجميع، فهي قادرة أيضًا أن تحدِّد سياساتٍ لها أهداف توزيعية، وتدعم ذلك بحجج تبدو للمحكومين سائغة عقلانيًا. ولكن، يبدو أن هذا التمييز بين شكلَي الحياد قد تلاشى في كتابات لارمور الأخيرة؛ لأن الحياد

(32) Ibid., pp. 175–176; Larmore, *What Is Political Philosophy?* pp. 148–160.

(33) Larmore, *Du libéralisme politique*, p. 176.

(34) Ibid., p. 177.

(35) أشعيا برلين، **أربع مقالات في الحرية**، ترجمة عبد الكريم محفوظ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980)، ص 48–87.

(36) Larmore, *Du libéralisme politique*, p. 183.

تجاه تصورات الخير المتنافسة داخل المجتمع، مبدأ من المبادئ الدستورية للدولة الليبرالية، لكنه يصعب أن تتبنى الدولة الليبرالية سياسات توزيعية وأن تحافظ في الوقت نفسه على موقف محايد تجاه تصورات الخير.

ويستخدم لارمور حججًا تاريخية في الدفاع عن فكرة الحياد. ومنها أن الليبرالية منذ القرن السادس عشر طرحت مسألتين هما:

1. وضْعُ حدودٍ أخلاقية لسلطة الحكومات، وذلك في مقابل نظريات داعي المصلحة العليا. ولقد دافع الليبراليون عن فكرة وضع حدٍّ لفعل الدولة في المسائل ذات الصلة بحرية الأفراد ومسؤوليتهم على أفعالهم وفق ما يقتضيه الأمن العام والسلم المدني.

2. الوعي المتدرِّج بأن الكائنات العاقلة تميل نحو الاختلاف في تحديد الحياة الخيِّرة، وليست حروب الدين إلا تأكيدًا مأساويًا لهذا المعطى. وبناء عليه، فإن ثمة ما يمكن وصفه بالخلاف المعقول. ولا يتوافق الخلاف المعقول مع ما أصبح يسمى بالتعدّدية pluralism. لذا اقترح الليبراليّون نظرية في الأخلاق تقوم على الحد الأدنى، لأنه من الضروري "صياغة مبادئ سياسية تعبِّر عن فكرة الخير المشترك common good، ينتمي إليه أكبر عدد من الناس"[37].

ولوضع قواعد لأخلاق الحد الأدنى، فإن فكرة الحياد تفرض نفسها، ففي الليبرالية يجب أن تكون المبادئ السياسية محايدة تجاه المفهوم الجدلي والخلافي للخير. ويتسم الحياد في المنظور الليبرالي بسمتين أساسيتين:

1. ليست الليبرالية مفهومًا أخلاقيًا، أو هي بالأحرى تعدُّ مفهومًا محايدًا تجاه الأخلاق، أو تسعى لأن تكون محايدة تجاه مختلف التصوّرات المختلفة حول الحياة الخيِّرة، وأنّ "على الدولة الليبرالية أن تعمل دائمًا وفقًا لأخلاق أولية elementary ethics ومشتركة، وقابلة لأن تكون موضوع اتفاق معقول reasonable agreement"[38].

2. تتضمن فكرة الحياد نفسها معانيَ كثيرة؛ فمثلًا، إن التصوّر النفعي يرى أن ثمة قاعدة مشتركة للقيمة، وأن مختلف التصوّرات الخاصة بالحياة الخيِّرة تعدّ بمنزلة طرق للبحث عن هذه القيمة المشتركة، وهي اللذة. وتتطلب الطريقة المحايدة لحلِّ الصراعات بين مختلف التصوّرات احترام مبدأ العدد الأكبر. ولكن ليس هذا التصوّر إلا واحدًا من التصوّرات الكثيرة، لأن هنالك من يرى أن "المبادئ المحايدة هي تلك التي نستطيع تسويغها من دون أن نحيل إلى التصوّرات الخلافية أو الجدالية للحياة الخيِّرة التي تفرّقنا، ومن ثم، البحث عن حياد يكون موضوع اتفاق، ويكون له مضمون أخلاقي، وإلا فإنه لا يستطيع أن يضع حدًا للدولة"[39]. وإذا أخذنا في الاعتبار هذين العنصرين، فإن الحياد هو بلا شك

(37) Ibid., p. 164.

(38) Ibid., p. 169.

(39) Ibid., p. 170.

"المبدأ الذي يصف على نحو أفضل التصوّر الأخلاقي في الحدود الدنيا لليبرالية"[40]. وهذا يعني أن الحياد الليبرالي هو مثال إجرائي ideal procedural، ولا يعني الشك أو التشكيك في التصوّرات الأخلاقية، كما لا يمثِّل نزعة شكّية scepticism، مع أن هنالك ليبراليين شكاكين.

وبناء عليه، فإن الحياد السياسي مبدأ أخلاقي يسمح بتسويغ مبادئ سياسية، ويفرض نفسه لأسباب كثيرة، منها أن مجتمعاتنا تتصف بالتعدّد والتنوّع القيمي. هذا على مستوى الواقع، أما على مستوى التاريخ، فإن الحروب الدينية التي عرفتها أوروبا في العصر الحديث تشكِّل دليلاً على ضرورة حياد الدولة تجاه التصوّرات الدينية المختلفة. ثم إن الدولة التي لا تكون محايدة، ستصبح عاملاً للقهر، ولعدم الاستقرار السياسي، وتخالف مبدأ الاحترام المتساوي بين المواطنين، وقد تسيء إلى حريتهم، خاصة أنه من الممكن أن تلجأ إلى أحكام القيمة التي قد تكون خاطئة أو لا يمكن تأسيسها عقليًا. لهذا نجد بعض الليبراليّين يرَون أن ثمة علاقة بين الحياد والتسامح، وهو ما ذهب إليه لوك على سبيل المثال. وفي الفلسفة السياسية المعاصرة، وتحديدًا في بداية سبعينيات القرن العشرين، دافع عن مبدأ الحياد في الدولة الليبرالية روبيرت نوزيك، قبل أن يجعل منه الفيلسوفان رونالد دوركين وجون رولز مفهومًا أساسيًا في الليبرالية. لكن رولز، في نظر لارمور، لا يعطي للحياد أهمية كبرى مقارنة بأولوية العدل على الخير، في حين يشكّل عنده أفضل وسيلة لوضع حدٍّ لتعسُّف السلطة السياسية، ويستجيب لاهتمام أساسي عنده وعند الليبراليين عمومًا، وهو حماية الحريات الفردية من خلال وضع حدود للممارسة الشرعية للسلطة السياسية. من هنا، يجب أن يتحول الحياد إلى مثال سياسي يحكم العلاقات العمومية بين المواطنين وبين الدولة، كما يحكم العلاقات الخاصة بين المواطنين وبين بقية المؤسسات الاجتماعية والسياسية[41]. وبهذا المعنى، فإن لارمور يعيد صياغة أسس الليبرالية، انطلاقًا من معطى قائم في المجتمع الحديث، وهو عدم الإجماع على معنى وقيمة للحياة الخيِّرة، وأنه يجب ألّا تصبح الليبرالية نوعًا من الفلسفة العامة في الإنسان، وإنما هي مجرد نظرية سياسية يصطلح عليها بالليبرالية السياسية، وأنّ الحياة الخيِّرة، والمُثُل الشخصية ليس لها أي صلاحية خارج الفضاء الخاص[42].

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو كيف لنا أن نرسم خطًا فاصلاً بين ما هو خاص وما هو عام؟ أو بتعبير آخر، أين ذلك المعيار الذي يسمح لنا بالتمييز بكل وضوح بين ما هو خاص وما هو عام؟ خاصة أن هذا التقسيم الذي يطرح، كما هو معلوم، مسألة العلمانية في المجتمع الليبرالي، يعرف نقاشات حادة في وقتنا الحاضر، وذلك تحت تأثير ما يُعرف بـ "عودة الديني"[43]، بحيث تحوّل موضوع التمييز بين العمومي والخاص إلى موضوع جدل ونقد من جانب تيارات داخل الليبرالية، ومن التيار الجمَاعاتي تحديدًا.

(40) Ibid., p. 165.
(41) Ibid., p. 123.
(42) Ibid., p. 132.
(43) Ibid., pp. 71–92.

لا تكشف النصوص التي نشرها لارمور إلى حدّ الآن عن اهتمام أو إسهام في نظرية العلمانية، ولعل ذلك مردُّه إلى اهتمامه الشديد بمبدأ الحياد ومعاييره. ولعل ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق هو أن لارمور يرى أنه فيما يتعلق بالمعيار الأول، المناقشة العقلانية، من الضروري أن تقتصر على المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا تتعداها إلى المسائل الأخلاقية والميتافيزيقية، مستعينًا في ذلك بما ذهب إليه المفكر الفرنسي ميشيل دو مونتين Michel de Montaigne (1533–1592) الذي أشار في بداية عصر النهضة إلى أنه كلما تحدثنا مع أناس عقلانيين في كل ما يعطي معنى للحياة وقيمة للوجود الإنساني، تعمقت اختلافاتنا[44]، وأنه إذا كانت المناقشة العقلانية تحيلنا إلى أخلاق المحادثة éthique de la discussion عند هابرماس، فإنها لا تسمح لنا بمعرفة الحدود بين العمومي والخاص، ولا تقدِّم لنا الوسائل الكافية لتسويغ الحياد، في حين أن ما يميّز مبدأ المناقشة العقلانية من أخلاق المحادثة هو الإرادة في تفادي الأفكار الأخلاقية الخلافية من أجل الوصول إلى حلّ، وأن معيار المساواة في الاحترام بين الأشخاص يسمح بمتابعة المناقشة، من دون اللجوء إلى التهديد بالقوة حتى نفرض تصوُّرًا من تصوّرات الحياة الخيِّرة. وفي تقديره، فإن معيار الاحترام يتضمن سمة مميّزة لأشخاص عقلاء، بما أنهم قادرون على التفكير والعمل بناء على معرفتهم بالأسباب. وفي المقابل، فإن على الدولة أن تكون في مستوى يسمح لها بالتوضيح لمواطنيها الأسباب المسوِّغة لإجراءاتها الإكراهية، وهو ما يعني انتصار لارمور للطابع الإجرائي للمعايير الموجِّهة للحياد، وبتصوّر مقيّد restrictive للفضاء العمومي[45]، غايته ضمان إجماع حول مبادئ الليبرالية السياسية، وعلى رأسها الديمقراطية الليبرالية.

غير أن هناك سؤالًا ما ينفك يطرح نفسه، أشار إليه كثير من نقاد لارمور، هو: ما الذي تبقّى من قيم الليبرالية في هذه الليبرالية المحايدة، ذات التصوّر المقيّد، خاصة إذا استعدنا تاريخ النظريات الليبرالية، ورفضه لمبدأ الاستقلالية الذاتية عند كانط، والفردانية عند ستيوارت ميل، على سبيل المثال، وكل ذلك من أجل فتح النقاش مع الرومانسيين والجماعاتيّين المناصرين للتقاليد والتراث الخاص، وبكلمة مختصرة: الحياة الخيِّرة؟ ألا تعدّ الليبرالية بالضرورة فلسفة في الإنسان وحريته؟ تؤدي هذه الأسئلة وغيرها إلى طرح سؤال مشروع وهو: ما القيمة المعرفية والفلسفية لمفهوم الفلسفة السياسية عند لارمور؟

ثالثًا: في قيمة المفهوم وحدوده

لا ينكر لارمور النقد الموجه لمفهومه لليبرالية بما هي ليبرالية سياسية محايدة، بما أنه يؤكِّد على طابعها الإجرائي أو الأداتي أو البراغماتي الذي يصلح لتجاوز العقبات والمشكلات التي عرفها تطوُّر المجتمعات الليبرالية المعاصرة، يقول: "الليبرالية السياسية مجرد معيار سياسي، قابل للتطبيق على الأشخاص بوصفهم مواطنين"[46]. وهذا يعني أن ما يهمه هو تقديم مفهوم للفلسفة السياسية يتفق

(44) Ibid., p. 191.

(45) Ibid., p. 136.

(46) Ibid., p. 140.

والليبرالية السياسية في مواجهتها للمشكلات السياسية والأخلاقية، ومنها النزاع بين التيارين الفرداني والجماعاتي، وما ينجم عنه من فصل بين الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، سواء من ناحية البنية المفهومية المتمثِّلة في قيمة العدالة، أو من الناحية التاريخية والسياقية المتمثلة في التراث الفلسفي الأنكلوسكسوني الحديث والمعاصر، ومن ثمة الدفاع عن مفهوم للفلسفة السياسية يتشكل من عناصر الصراع والاختلاف والسلطة والإكراه والشرعية والحياد، وقبل هذا وذلك، من التجربة الاجتماعية. وبهذا المعنى، يمكن القول إنه إذا كان رولز يرى أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى لأنظمة الفكر، فإن لارمور يرى أن الشرعية والحياد هما القيمتان المؤسِّستان للاجتماع السياسي أو للحياة السياسية في النظام الليبرالي.

يؤدّي هذا الطرح إلى تفضيل المفهوم الجديد للفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة بما هي فلسفة واقعية تُعنى بالتجربة أو الظرف الإنساني مقارنة بمفهوم ليو شتراوس للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي تُعلي من الجانب المعياري، ومن عنصر البحث عن أفضل نظام ممكن(47). وسبب هذا التفضيل هو بروز إحدى المسائل المركزية في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وهي مسألة الصراع والاختلاف حول المصالح والقيم في الوقت نفسه، ومن أن وجود الصراع يمنع الفلسفة السياسية من أن تكون قسمًا أو مبحثًا من مباحث فلسفة الأخلاق، خاصة أن بعض مظاهر الصراع يتشكل من عناصر أخلاقية. وبناء عليه، فإن الحل لا يكمن في المشكلة، وإنما في إيجاد أرضية مشتركة تسمح بالخلاف المعقول الذي يكون نتاج النقاش الحر، ترعاه سلطة شرعية عادلة تحظى بقدر أكبر من القبول. من هنا، يمكننا أن نجازف بالقول إنه على الرغم من اختلافه في بعض الجزئيات مع الطرح الواقعي لبرنارد وليامز، مثلاً، ومحاولته إيجاد طريق وسط بين النظرة الواقعية والأخلاقية، فإنه ينتصر للمنظور الواقعي في الفلسفة السياسية، إن لم يكن للمنظور البراغماتي كما يذهب إلى ذلك في مفهومه للأخلاق(48).

وفي تقديري، إن مناقشة هذه المقاربة وتقييمها بقدر من الموضوعية والتحليل النقدي، يستدعيان النظر في ثلاثة معطيات أساسية؛ أولها، السياق الثقافي والفكري الذي تندرج فيه. وثانيها، علاقتها بمفهومه للأخلاق وفلسفته العامة. وثالثها، علاقتها بأشكال العودة التي عرفتها الفلسفة السياسية المعاصرة، ونوعية القضايا التي طرحتها، وذلك على النحو الآتي:

1. تندرج مقاربة لارمور في الفلسفة السياسية ضمن سياق ما اصطلح عليه بعبارة "عودة الفلسفة السياسية" بشكل عام، وعودتها ضمن السياق الفكري الأميركي خاصة. وإذا كان لارمور يربط عودتها وحضورها بما أحدثته نظرية رولز من أثر في المناقشات الفلسفية السياسية، وبالحضور المكثف لفلسفة الأخلاق، فإن ما يجب ملاحظته، أولًا، هو عدم وقوفه عند بعض الأسباب التي أدت إلى غيابها، ومنها الصراع الأيديولوجي بين المنظومتين الليبرالية والاشتراكية، وغلبة النظرية الماركسية على المناقشات النظرية، وصعود العلوم الاجتماعية وتغليبها للمنظور العلمي، وسيطرة النزعة الوضعية،

(47) Leo Strauss, *Qu'est–ce que la philosophie politique*, Olivier Sedeyn (trad.) (Paris: PUF, 1992), p. 17.

(48) Hugues Poltier, "Le pragmatisme: Solution au problème morale de la modernité?" *Revue de Théologie et de Philosophie*, no. 44 (1994), pp. 353–359.

وغياب الأسئلة السياسية في الفلسفة التحليلية السائدة في البلدان الأنكلوسكسونية وهو الأمر الذي دفع ببيتر لسليت إلى القول عام 1951: "في الوقت الحالي فإن الفلسفة السياسية قد ماتت"[49]. ثم إن هذه العودة لا تعكس بالضرورة ما توحي به العبارة، والسبب في ذلك هو أنه كان قبل السبعينيات من القرن العشرين، بعض الجهود والإسهامات في الفلسفة السياسية التي لا يمكن تجاهلها. ونعني بذلك جهود ليو شتراوس التي تعود إلى نهاية الخمسينيات والتي استمرت إلى بداية السبعينيات. ورغم طابعها الهامشي داخل المؤسسة الأكاديمية كانت هذه الجهود وراء ظهور تيار سياسي أميركي مؤثِّر داخل المجتمع الأميركي وخارجه، يُعرف باسم "المحافظون الجدد". ولا ينبغي السهو عن أهمية ما قدمته الفيلسوفة حنة آرندت سواء على مستوى تحليلها للشمولية totalitarianism أو مناقشتها لجملة من القضايا المحورية في الفلسفة السياسية، منها خاصةً مسألة السلطة، والحرية، والحقيقة والسياسة وغيرها من القضايا[50]، رغم ما أثاره موقفها من الفلسفة السياسية من نقاش سواء من جهة إنكارها أو انتصارها لقيام فلسفة سياسية جديدة مختلفة عن تلك التي دعا إليها ليو شتراوس[51].

2. ثمة تساؤلٌ حول حقيقة هذه العودة، ومؤداه: هل يتعلق الأمر بعودة الفلسفة السياسية باعتبارها فرعًا فلسفيًا أكاديميًا أم عودة إلى المسائل السياسية. وبالطبع، فإن اختلافًا أساسيًا قائمًا بين التوجّهين؛ يرى التوجّه الأول أن هذه العودة داخلية، وتجري ضمن تاريخ الفلسفة، وذلك بعد انتفاء الظروف الطارئة التي أدت إلى تراجعها أو اختفائها، في حين يرى التوجّه الثاني أن ثمة عودة للقضايا السياسية بعد تفكك الهيمنات الشمولية dominations totalitaires، وأن العودة التي تؤدّي إلى تجدّد الفلسفة السياسية تتجلى في الحاجة إلى النظر في القضايا السياسية لما بعد الشمولية post–totalitaire، وأن على الفلسفة السياسية أن تستعيد دورها في عملية التنوير والتحرّر والانعتاق، ومن ثم يجب عدم الفصل بين نقد أشكال الهيمنة وبين النظرية النقدية التي تمثِّلها مدرسة فرانكفورت[52].

3. تتضمن فكرة عودة الفلسفة السياسية، ومنها بالطبع مقاربة لارمور نفسه، موقفًا يعبر عن تراجع العنصر الأيديولوجي لصالح العنصر الفلسفي والمعرفي بعد انتهاء الحرب الباردة، وانهيار المعسكر الاشتراكي، ومن ثم الخروج من الأيديولوجيا الماركسية تحديدًا، على اعتبار أنها أيديولوجيا مهيمنة في مقابل الليبرالية التي يحضر فيها العنصر الأيديولوجي على نحو أقل، وهو ما أَصطلح عليه بـ "نهاية الأيديولوجيا". ولكن ما يجب أن نأخذه في الاعتبار، هو أن العنصر الأيديولوجي كان ولا يزال عنصرًا حاضرًا في مجال العلوم الإنسانية، وإنْ كان بدرجات مختلفة وبأشكال متنوّعة، ما دامت الوقائع والقضايا الإنسانية يتداخل فيها البعدان الواقعي والمعياري، والماركسية في عمومها، أو في بعض أشكالها مثل الماركسية التحليلية أو ما بعد الماركسية تشكّل نظرية من نظريات الفلسفة السياسية التي

(49) Peter Laslett (dir.), *Philosophy, Politics and Society* (New York: Macmillan, 1956), p. VII.

(50) Hannah Arendt, *Qu'est–ce que la politique*?, Sylvie Courtine–Denamy (trad.) (Paris: Seuil, 1995), pp. 28–32.

(51) حول مناقشة هوية الفلسفة السياسية بين شتراوس وآرندت، ينظر:

Carole Widmaier, *Fin de la philosophie politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss* (Paris: CNRS Éditions, 2012).

(52) Miguel Abensour, "Philosophie politique critique et émancipation?" *Politique et Sociétés*, vol. 22, no. 3 (2003), p. 122.

لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. وفضلًا عن هذا، فإن أي تأسيس علمي للفلسفة السياسية المعاصرة يحتاج إلى مناقشة القضايا التي طرحتها، خاصة ما تعلق بالصراع، والهيمنة، والعدالة وغيرها من القضايا، وهو ما حتم على لارمور مناقشة آراء كوهين، من دون أن يعطي أهمية لعنصر الأيديولوجيا الذي اعتقد أن الحياد والمناقشة العقلانية يكفيان للحدّ منه، وهو ما يعني أن مسألة العلاقة بين الفلسفة السياسية والمجتمع وثقافته لا تزال مسألة مطروحة على النقاش الفلسفي المعاصر.

4. عرف مبحث الفلسفة السياسية المعاصرة إسهامات ومقاربات متعدّدة منذ ما يُعرف بـ "عودة الفلسفة السياسية"، المرتبط بمناقشة نظرية رولز في العدالة التي أسهم فيها لارمور. ولعل ما يسترعي الانتباه في مساهمته هذه هو تأكيده على عناصر تلتقي مع ما يُعرف بالفلسفة الاجتماعية، أكثر من التقائها بمبحث الفلسفة السياسية بمعناها التقليدي الذي يهتم بأفضل نظام سياسي ممكن، كما نقرأه على سبيل المثال لا الحصر عند ليو شتراوس، أو بمعناها المعاصر الذي يركّز على قضية العدالة ويسمى في بعض المؤسسات الأكاديمية الأميركية وغيرها بالفلسفة السياسية والاجتماعية. ويعود السبب في ذلك إلى التوجّه الواقعي الذي يصرّ عليه الفيلسوف لارمور، وتأكيده على أن مسألتي الصراع والإكراه من المسائل المركزية في الفلسفة الاجتماعية، كما تكشف عنها تحليلات مدرسة فرانكفورت بأجيالها المختلفة. وإذا كان صحيحًا أن لارمور لا يقيم حوارًا مباشرًا مع مختلف أعلام هذه المدرسة، فإنه قد ناقش آراء هابرماس في الليبرالية والعدالة، وفي علاقة العقل بالتاريخ في الفلسفة السياسية، ولا يختلف جوهريًا معيار الحوار العقلاني الذي قال به عن أخلاق المحادثة[53]، وبعض عناصر مفهومه للفلسفة السياسية لا تتعارض مع الفلسفة الاجتماعية، وخاصة ما تعلق بالصراع والإكراه، وتجربة الحياة السياسية، وكذلك بحكم أن أحد مصادر الفلسفة الاجتماعية كما صاغتها مدرسة فرانكفورت، سواء عند الجيل الثاني (هابرماس)، أو عند الجيل الثالث (هونيث)، هو البراغماتية بمعناها اللغوي التداولي pragmatique، أو بمعناها الفلسفي الذرائعي pragmatisme، ونقرأه في كتابات جورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863–1931) وجون ديوي. ويعدّ لارمور من المجدّدين لهذا التيار الفلسفي في صورته الأخلاقية والسياسية والفلسفية.

5. مما لا شك فيه أن ثمة قراءات عديدة لميراث الفلسفة البراغماتية، ومنها القراءة التي تعتبرها فلسفة سياسية واجتماعية، ومن أن فلسفة سياسية براغماتية مشروع قابل للإنجاز، ويمتلك مقومات التأسيس، ومنها على وجه التحديد: التعدّدية، وأهمية المنهج، والسياقية التاريخية، ونوع من إبستيمولوجيا البحث épistémologie de l'enquête، والتأكيد على التجريب[54]. وفي تقديري، إن مقاربة لارمور للفلسفة السياسية تندرج ضمن هذه القراءة للفلسفة البراغماتية التي كشف عنها في دراساته الكثيرة لفلسفة الأخلاق، وبين بعض معالمها في كتابه **ما الفلسفة السياسية؟** وقبله في كتابه **الحداثة والأخلاق**.

(53) Larmore, *Modernité et morale*, pp. 221–248.

(54) Roberto Frega, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Jim Gabaret (trad.) (Paris: Editions Le bord de l'eau, 2015), p. 13.

6. رغم تأكيد لارمور على المجتمع، والصراع الاجتماعي، والإكراه، فإنه لم يهتم في تحليله لهذه القضايا بما تقدِّمه العلوم الاجتماعية والإنسانية من إسهامات علمية ضرورية لفهم المجتمعات الحديثة والمعاصرة، ويطرح مشكلات إبستيمولوجية ليس أقلّها مفهوم المجتمع نفسه، ومكوّناته، وصراعاته أمام المنظور الواقعي والبراغماتي للفلسفة السياسية الذي يفترض أن يهتم أكثر بالجانب الوصفي، وأن لا يكتفي بالجانب المعياري، مثلما تبيّنه دراسته للعلاقة بين القيمي والمعياري[55]. ويعني ذلك أنه لا ينبغي التقليل من دور المعرفة العلمية في فهم المجتمعات المعاصرة التي تتسم بالتعقيد الشديد، وتحاول الفلسفة الاجتماعية أو الفلسفة السياسية والاجتماعية تحديد المعايير الأساسية الضابطة لنمط اشتغالها. وإذا كان بعض الفلاسفة يرون أن انحسار الفلسفة السياسية يعود إلى هيمنة الأيديولوجيا وغلبة العلوم الاجتماعية، فإن عودتها، في تقديري، يجب ألّا تقلّل من أهمية ما تقدّمه العلوم الإنسانية والاجتماعية في معرفة المجتمع وقضاياه المعقدة، والمتعدّدة، والمتغيّرة، وأنّ البحث البيني interdisciplinary يُعدّ من أفضل السبل للفهم وتجاوز العقبات الكثيرة.

خاتمة

يمكنني القول إنّ مفهوم الفلسفة السياسية عند لارمور، يطرح مسألة الصلة بين المفهوم الفلسفي والتجربة التاريخية. والمقصود بذلك أنه إذا كان الفيلسوف قد فضّل الطرح الواقعي البراغماتي مقاربةً لتجاوز العقبات التي تواجهها التجربة التاريخية الليبرالية للمجتمع الأميركي، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل مفهومه للفلسفة السياسية يرتبط بالتجربة الليبرالية للمجتمع الأميركي فقط أم هو مفهوم فلسفي شامل يصلح لمختلف المجتمعات المعاصرة التي، كما نعلم، ليست كلّها ليبرالية؟ وهل الليبرالية السياسية المحايدة تملك الصلاحية النظرية للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها تجارب المجتمعات غير الليبرالية، ما دام يعتبرها نموذجًا إجرائيًا؟ يترتب على هذا السؤال المشروع، طرح سؤال آخر لم يفارق خطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهو: ما الذي يمكن أن تقدّمه لنا هذه المقاربة؟ هل تساعدنا على تأسيس فلسفة سياسية في فكرنا العربي المعاصر؟ مهما كانت الإجابة التي نقدّمها عن هذين السؤالين وغيرهما، فإنه يبدو لي أن الانفتاح على التجارب الفلسفية المعاصرة المختلفة أمرٌ ضروري فلسفيًا وثقافيًا، وأن الفصل والوصل بين مختلف المعارف الإنسانية والمباحث الفلسفية أمر مطلوبٌ منهجيًا ومعرفيًا، وإعطاء المجتمع والتجربة التاريخية الأولية يسهم إيجابيًا في معرفتنا الفلسفية، مع ضرورة نقد ما هو قائم من أجل الكشف عمّا يجب أن يكون، وما يمكن أن يكون.

المراجع References

العربية

اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجًا. ترجمة فاضل جتكر، صموئيل فريمان (محرر). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

(55) Charles Larmore, "Le normatif et l'évaluatif," *Philosophiques* (Automne 2004), pp. 398–402.

برلين، أشعيا. **أربع مقالات في الحرية**. ترجمة عبد الكريم محفوظ. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980.

بغورة، الزواوي. "الفلسفة الاجتماعية: بحث في مفهومها ونظريتها وعلاقاتها". **تبيّن**. مج 8. العدد 30 (2019).

بوبر، كارل. **بحثًا عن عالم أفضل**. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

بيديه، جاك وأوستاش كوفيلاكيس (تحرير). **معجم ماركس المعاصر: دراسات في الفكر الماركسي**. ترجمة سمية الجراح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.

دووركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجد**. ترجمة منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، سناترا، 2013.

لوني، مارك. **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الوافد الثقافية–ناشرون، 2020.

الأجنبية

Abensour, Miguel. "Philosophie politique critique et émancipation?" *Politique et Sociétés*. vol. 22, no. 3 (2003).

Arendt, Hannah. *Qu'est–ce que la politique*? Sylvie Courtine–Denamy (trad.). Paris: Seuil, 1995.

Frega, Roberto. *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*. Jim Gabaret (trad.). Paris: Editions Le bord de l'eau, 2015.

Honneth, Axel. *Le droit de la liberté, Esquisse d'une éthicité démocratique*. Joly et Pierre Ruch (trad.). Paris: Gallimard, 2015.

Lacroix, Justine. *Communautarisme Versus libéralisme: Quel modèle d'intégration*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.

Larmore, Charles. *What Is Political Philosophy?* Oxford: Princeton University Press, 2020.

_______. "Le concept de bien." *Les ateliers de l'éthique/ The Ethics Forum*. no. 14 (2019).

_______. "Qu'est–ce que la philosophie politique?" *Phare*. no. 10 (2010).

_______. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_______. "Le normatif et l'évaluatif." *Philosophiques* (Automne 2004).

_______. *The Morales of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_______. *Modernité et morale*. Paris: PUF, 1993.

_______. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Laslett, Peter (dir.). *Philosophy, Politics and Society*. New York: Macmillan, 1956.

Poltier, Hugues. "Le pragmatisme: Solution au problème morale de la modernité?" *Revue de Théologie et de Philosophie*. no. 44 (1994).

Strauss, Leo. *Qu'est–ce que la philosophie plolitique*. Olivier Sedeyn (trad.). Paris: PUF, 1992.

Taylor, Charles. *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

Widmaier, Carole. *Fin de la philosophie politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

Williams, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

التسلم Received	التعديل Revised	القبول Accepted	المعرّف الرقمي DOI
2021-10-15	2022-1-26	2022-2-9	https://doi.org/10.31430/PIHT4842

سري نسيبة | Sari Nusseibeh*

مقاربة التمكين: من سِن إلى نوسباوم

The Capability Approach: From Sen to Nussbaum

ملخص: تقدم هذه الدراسة عرضًا للتحدّي الذي جاء به أمارتيا سِن لنظريات المساواة الليبرالية الشائعة (المنفعية والرفاه و"خيرات" جون رولز)، وتعرض أيضًا ما أتى به (وتبنته معه مارثا نوسباوم) بديلًا من تلك النظريات؛ وهو مقاربة (ومساواة) التمكين/ المقدرة. يتكوّن نقد سِن أولًا، من نقد عام لمفهوم العدالة المطلقة (ومن ثم للنظريات التي تدعيها)؛ وثانيًا، من مدخلَين لنقد المساواة في تلك النظريات، الشكلي/ المعياري والمعنوي. وتشرح الدراسة مقاربة التمكين بصفته نهجًا تطبيقيًا ومعياريًا بديلًا، يضع مظالم الإنسان العينية في منظوره. وتنظر أيضًا في التوسع الذي أجرته نوسباوم في مقاربة التمكين، من خلال تعديدها مجموعة مقدرات أسمتها استحقاقات أساسية يجب توافرها للإنسان، وتبيّن الدراسة علاوة على ذلك نقاط الخلاف بينهما في هذا الجانب، واختلافهما في معنى الحرية، التي تنظر إليها نوسباوم بمعناها التقليدي العام، بينما يصوغها سِن بمعنى يقرنها بالمقدرة العينية على تحقيق ما يريد الفرد أن يكون وأن يفعل.

كلمات مفتاحية: المساواة، التمكين، المقدرات، الحرية، العدالة، أمارتيا سِن، مارثا نوسباوم، الرفاه، المنفعة.

Abstract: This paper presents Amartya Sen's challenge to popular liberal egalitarian theories (utilitarianism, well–being, and John Rawls' "primary goods"). It explores the alternative posed by Sen and Martha Nussbaum to those Theories: the capability approach. The challenge is twofold: the first revealing that the indicators used by said theories (a) do not yield the measured outputs required for assessments and comparisons, and (b) imply inconsistencies within their respective systems. The second, theoretic, challenge, argues that these theories fail to address what is needed, namely, how outputs actually affect agents. The paper thus presents the 'Capability Approach,' commenting on the differences between Sen and Nussbaum regarding what the latter calls 'Basic Entitlements', and on what freedom means. This account is preceded by Sen's argument against absolutist models of Justice.

Keywords: Equality, Capability, Abilities, Freedom, Justice, Sen, Nussbaum, Welfare, Utility.

* باحث فلسطيني، وأستاذ ورئيس دائرة الفلسفة بجامعة القدس سابقًا.
Palestinian Researcher, Formerly Professor and Head of the Department of Philosophy, Al–Quds University.
sari.nusseibeh@gmail.com

أولًا: لِم العدالة؟

حين نفكر في قضايا الفلسفة السياسية كالعدالة والحرية والمساواة، تعترضنا مسألتان تقليديتان: إحداهما متعلقة بالتمييز بين معاني هذه الألفاظ والمفاهيم المختلفة عنها في حال كونه صالحًا أو مفيدًا (قد يقال مثلاً: إن مفهومًا ما أقرب إلى المعنى من غيره، أو قد يقال إنه لا وجود للمعنى غير مفاهيمه)؛ وتتعلق المسألة الأخرى بإمكان توفير مقياس رقمي للمعنى أو المفهوم الذي قد ننتهي إليه أو نختاره منها. أصبحت هذه المسألة الثانية هي الدارجة في الأدبيات الحديثة لتقييم النظرية على طاولة التطبيق[1]. في حين يتحرى جون رولز John Rawls (1921–2002) وضع تعريف للعدالة (النظام الأفضل في شبكة العلاقات البشرية) تُحدَّدُ فيه عناصرها الأساسية، من خلال حوار افتراضي للعقلاء، بصفتهم أفرادًا في إطار تعاقدي يتوافقون من خلاله على رزمة "خيرات" أساسية يستحسنونها، ولا يستثني أن يتوصل العقلاء في حواراتهم وفي ظرف آخر إلى تعريف غيره، أي إلى التوافق فيما بينهم على شكل آخر لهذا النظام[2].

لكنه هو وغيره ممن يسعون لتعريف العدالة يبقى الأمر الأهم لديهم غير متعلق بمفهومها، بل بالاتفاق على مبادئ عادلة تحكم عمل المؤسسات الكبرى للمجتمع، وطريقة توزيعها لفوائد العيش المشترك وأعبائه، بحيث يفترضون جميعًا أن ثمة تعريفًا (أو معنى) أفضل أو أكمل لها. كذلك، يفترض الفلاسفة الذين ينظرون إلى المساواة، بوصفها عنصرًا أساسيًّا مكوِّنًا للعدالة، أن ثمة تعريفًا لها أفضل من غيره، قبل أن يتعرض أمارتيا سِن Amartya Sen لمسألة القياسات الرقمية التي تقترحها بعض النظريات (ومنها نظرية رولز) بخصوص العدالة القائمة على معنى ما/ مفهوم ما للمساواة. فهو يطرح السؤال: ما الأساس لافتراض وجود تعريف أكمل أو أفضل؟ وإن لم يكن هذا الافتراض واقعيًا، فما الغرض من السعي لتعريف "مطلق" – أي ليس واقعيًا – للعدالة أو لغيرها؟ يخاطب سِن تحديدًا في كتاباته تلك النظريات "الليبرالية" و"الشمولية" التي تسعى لتضمين العدالة وكل ما يقترن بها، كالحرية والمساواة، في تصميماتها للنظام الأفضل؛ ما قد يفيد بدء النظر في المساواة الليبرالية وفقًا لما يقوله سِن عن العدالة (والمعاني المطلقة) بصفة أعم.

(1) ينظر: مثلًا ما تقوله أستاذة الفلسفة في جامعة هارفارد، كريستين كورسغارد: "نستطيع تقييم أي مشروع بخصوص ما تتكون منه نوعية الحياة بطرائق متعددة. أولًا، بصفته مشروعًا فلسفيًا عن الحياة الخيرة؛ ثانيًا، نستطيع تقييم شرعيته بصفته هدفًا سياسيًا، أي إذا ما كان يستحق أن نوجده بالوسائل السياسية؛ أما ثالثًا، فمن خلال فائدته في تحديد سياسات اقتصادية واقعية [...] أي إذا ما كان يوفر لنا معايير صحيحة لقياس نتائج هذه السياسات". (المترجم، بتصرف)، يُنظر:

Christine Korsgaard, "G. A. Cohen: Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities; Amartya Sen: Capability and Well–Being," in: Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 54–61.

(2) ملاحظتان مهمتان يذكرهما رولز في مستهل كتابه: أن نظريته في العدالة تشكل جزءًا فقط مما يجب أن يتسم به نموذج أخلاقي مثالي، وأنه يقرّ بأن قبول فرضيته الخاصة بالقاعدة التي يتحاور العقلاء على أساسها لتحديد توافق على نظام لتوزيع الخيرات لا يشترط أن تكون نتيجتها النظام الذي يقترحه هو. ينظر:

John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp. 15–16.

ينتقد أمارتيا سِن، في مقال له بعنوان: "ما الذي نرتجيه من نظرية في العدالة؟"[3]، سعيَ الفلاسفة (ومنهم رولز) لإيجاد تعريف لعدالة "كاملة أو مطلقة"، في مقابل ما أسماه "عدالة المفاضلة" Comparative. فنموذج كهذا (مطلق أو نموذجي)، لا علاقة واضحة له، كما يقول، بالقضايا الماثلة أمامنا على أرض الواقع؛ فعندما نعاين ظلمًا ما، نعتقد أن المجتمع سوف يكون أكثر عدالة عند إزالته. يعتقد سِن أننا في حالات كهذه نلجأ في العادة إلى المفاضلة، وهذه مفاضلة بين ظلم واقع وواقع قد رُفع هذا الظلم عنه، ونحن لا نفترض أو نشترط إزالة الظلم كله من العالم كي ندرك أن ظلمًا ما ماثلًا أمامنا يمكن إزالته فورًا وتحقيق "عدالة ما" للمواطن، أو للمواطنين عمومًا، كتوفير خدمات صحية ملائمة للجميع في بلاد لا تتوافر فيها هذه الخدمات، أو تتوافر فيها ولكن توجد معوقات متنوعة للمواطنين باختلاف قدراتهم تحول دون استفادتهم منها. هنا يطرح سِن سؤالًا اعتراضيًا على نفسه: أليست المفاضلة التي يقول بها بين حالتين عينيتين ممكنة فقط قياسًا على نموذج كامل؟ أو أليس افتراض نموذج كامل للعدالة ضروريًا، أو قُل كافيًا، لتمكيننا من المفاضلة التي يطرحها هو بديلًا أصلًا؟

يجيب سِن عن هذين السؤالين بالنفي. فلنأخذ شرط الكفاية أولًا: يقول لنا هذا إن تصورنا للنموذج الأفضل للعدالة كاف لتمكيننا من المفاضلة بين أيٍّ من خيارَين هو الأكثر قربًا لتحقيقها. يُبيّن سِن أن هذا الافتراض بعيد كل البعد عن الواقع؛ ذلك أن النموذج المذكور بالضرورة سوف يكون عامًا، ولن يوفّر لنا كل المعلومات التفصيلية المطلوبة للاختيار، أكان بين أي من خيارين عينيين في زوج ماثل أمامنا، أو حتى بين أي زوج من بين أزواج خيارات متعددة ومختلفة ماثلة أمامنا. ويرى سِن أيضًا أن جميع هذه الخيارات تقع في شبكة وجودية مترامية الفروع والأطراف، بحيث لن يكون النموذج الكامل كافيًا ليدلّنا إلى أي من خيارين عينيين بتفرعاتهما وأنواعهما، يقودنا بصفة أكثر مباشرة ودفعًا للوصول بالمجتمع إلى تحقيق تلك العدالة الكاملة، فضلًا عن أي زوج من الخيارات يفضّل على أي زوج آخر بالتراتب الزمني. نذكر مثلًا أن المفاضلة عمليًا بين سياستين ضرائبيتين، ضمن معطيات واقعية محددة، ممكنة بنسبة نجاح أقل أو أكثر، لكننا نفتقر إلى المعلومات اللامتناهية (الإمكانات التي تترتب على كل اختيار بعينه) التي نستطيع أن نستشف من خلالها أفضل الطرق وأقصرها التي تربط خيارنا وبدائله بالنموذج الكامل، كما أن هذا النموذج لا يوفر لنا هذه المعلومات التفصيلية. لو كان يفعل ذلك، لكان كافيًا لنا للمفاضلة. ولكونه لا يفعل، فهو غير كاف للدلالة عمليًا على أفضل الخيارات الممكنة في الواقع.

بقي أن يتساءل: هل كان وجود ذلك النموذج ضروريًا؟ هنالك شقان لإجابته بالنفي عن هذا السؤال أيضًا. أما الشق الأول، فيقول إننا لو سلّمنا بوجود شيء من صفاته، إحداها يتميز بها من الصفات المشتركة مع كل الأشياء مثله (أي من النوع نفسه)، فلا يعني هذا أننا لا يمكننا مقارنة شيئين آخرين لهما تلك الصفة نفسها، ولكن أحدهما يمتلكها أكثر أو أقل من الثاني، من دون الرجوع إلى ذلك الشيء الأول، كالتسليم بأن جبل إفرست أعلى الجبال، ويمكننا مع ذلك المقارنة بين علو جبلين

(3) Amartya Sen, "What Do We Want from a Theory of Justice?" *The Journal of Philosophy*, vol. 103, no. 5 (May 2006), pp. 215–238.

آخرين، من دون أخذ علو إفرست في الاعتبار. قياسًا على ذلك، ليس ضروريًا أن يتوافر لنا النموذج الكامل للعدالة (أي أن يكون معناه واضحًا لدينا ونستحضره في أذهاننا) كي نقرر أيّ الخيارين أعدل من الآخر. هنالك جانب من الصحة فيما يقول، ولكن شيئًا أيضًا من الخلط في المعاني: من المؤكد أننا لسنا في حاجة إلى استحضار جبل إفرست في أذهاننا (أخذه في الاعتبار) عندما نقارن بين علو جبلين آخرين، ولكن من المؤكد كذلك أن المقارنة بين علو جبلين تفترض، ولو ضمنيًّا، إدراكنا لمعنى (أو لما نفترضه هو معنى) مصطلح "الأعلى"، حتى لو لم يكن هذا سوى صفة دون موضوع بعينه. بمعنى آخر، من غير الممكن إجراء مقارنة تفاوت بين صفتين متشابهتين لشيئين، إن لم يكن في أذهاننا مقياس ما ننسب من خلاله هاتين الصفتين إليه، حتى لو سلمنا أن هذا المقياس نسبي أو غير مقترن بموضوع بعينه. وكما سوف نرى، يستعمل سِن حجته هذه لاحقًا لإلزامنا بافتراض موضوع "مُطلق" بعينه يقع في أقصى سلسلة متناهية من معاني "الأعلى"، وسوف نتناول هذه المسألة. لكن هذا الإلزام غير وارد في هذه الحالة التي يمكن الاكتفاء فيها بالقول إن المفاضلة بين صفتين تفترض معيارًا خارجًا عنهما، حتى لو افترضناه نسبيًا أو غير متعيّن.

يتابع سِن متسائلًا: ماذا لو قيل إن المقصود في شرط الضرورة هو العكس، أي إن المفاضلة العينية من شأنها الدلالة على المطلق؛ ما يعني أنه بعدم وجود المطلق فهي غير ممكنة؟ الافتراض هنا هو أننا عندما نفاضل بين فردين في زوج ما، فنحن إنما يمكننا عمل ذلك في سلسلة من الأزواج التي تصل بنا إلى الفرد الأخير في آخر زوج؛ إذ تدلّ هذه المفاضلات على وجود الزوج، ومن ثم الفرد الأخير في السلسلة، أي إنها تساعدنا في التوصل إليه؛ ومن دون هذا الزوج الأخير يكون من غير الممكن إجراء المقارنات في السلسلة أصلًا.

يجيب سِن بأن ذلك (أي افتراض الزوج الأخير) يعني أن الماثل أمامنا هو سلسلة أزواج (من الخيارات) متناهية، بحيث يمكن قياس كل زوج على الذي يليه في هذه السلسلة، ليصبح ممكنًا التوصُّل إلى "آخر زوج"، ومن ثم الـ "فرد" الأفضل. لكن هذه الحجة، وفقًا لمنظوره، تفترض وجود سلسلة متناهية، ووجود "الأفضل" بدءًا، لكنها لا تُثبت وجود أيهما. والقول إذًا إن المفاضلة لا تصح إلا بهما، أو إنها بالضرورة تقود إليهما، هو ادعاء وجود علاقة بين أمرين وجودُهما كمتناهيات ليس مثبتًا.

يمكن الاعتراض على حجة سِن هنا بالقول بضرورة الفصل بين المواضيع وأوصافها، وبأنه يمكننا، في النتيجة، اعتبار المطلق وصفًا غير متعيّن (أي بدلًا من اعتباره موضوعًا متعينًا)، كالقول: "أغنى رجل في العالم" الذي يمكن إطلاقه صدقًا، وصفًا على رجل، ثم على آخر من بعده، وهكذا، أو كالقول: "آخر لحظة في ..."، من دون إدراك أي لحظة هي أو متى ستكون، أو إن كانت سوف تكون (مثلًا لوجود الكون)، والاستناد ولو ضمنيًا إلى هذا الوصف مقياسًا للمقارنة بين اللحظات الماثلة أمامنا.

مهما كان الأمر، يُقرّ سِن بجاذبية القول بعدالة كاملة أو مطلقة، ومع ذلك، يضيف أنّ النظريات التي لا تسعى للكمال هي الأكثر واقعية؛ لكونها تخاطب الواقع المعيش من جهة، وتُبقي المجال مفتوحًا للتطوير والتحسين المستمرين من جهة أخرى. ومن الناحية العملية، يضيف سِن إلى نقده الإشارة

إلى مسألة أخرى تتعلق بمدى فائدة تعريف النظام الأفضل، وهي جاهزية المؤسسات في المجتمع لتطبيقه؛ أي حتى لو افترضنا جدلاً أن لدينا تعريفًا نظريًا لهذا النظام الأفضل وشرعنا في تطبيقه، فإن السؤال هو: هل أن مؤسسات المجتمع (الأجهزة المختلفة التشريعية والقضائية والتنفيذية ودوائر الحكم والخدمات المختلفة والمنتشرة والذين يديرونها كلها) على قدر الاستعداد المطلوب لتنفيذ متطلباته؟ يُشير سِن بهذه الملاحظة إلى الهوة التي تفصل بين الكمال والبشر. ويؤكد في كلامه ضرورة معاينة الواقع للمباشرة في إزالة المظالم وتحقيق العيش الكريم بدلاً من التنظير في العموميات.

نستطيع مما سبق أن نتعرف إلى نظر سِن تجاه هذه المفاهيم التي تتناولها أدبيات الفلسفة السياسية التي يخاطبها، فهو يريد كما يبدو "إنزال" هذه المفاهيم من طبقاتها النظرية العالية إلى أرض الواقع، بحيث يمكن هنا الاستفادة منها عمليًا، وعلى نحوٍ قد يتضح أنه أقرب حقيقةً إلى ما نريده منها. قد تساعدنا هذه الخلفية لتقييم دواعيه لما أسماه لاحقًا "مساواة المقدرة"، ومن ثم "مقاربة المقدرات" أو "التمكين" Capability Approach.

ثانيًا: ما المساواة؟ ولماذا؟

كما رأينا، فإن "الخلل" الجوهري الذي يراه سِن في النظريات الاجتماعية/ الأخلاقية التي تسعى للكمال، هو أنها تسعى لنموذج لا يمكن تحقيقه، في حين يمكن معالجة الأمور التي تريد أن تتناولها بما هو أكثر بساطة ومباشرة، من خلال تقديرات عملية لما هو الأفضل في حالات عينية. أما الآن، فهو يتناول نماذج لتلك النظريات الشمولية، ليبيّن أنها لا تحقق أهدافها المعلنة؛ إما بسبب خلل في معاييرها القياسية أو لأنها لا تفي بادعاء كفايتها وشموليتها. يخصص سِن محاضرته "المساواة بماذا؟"[4] لتناول نظريات تلك المدارس الفلسفية فقط (المنفعية، والرفاه كحاضنة أوسع لها، ونظرية رولز) التي تعتمد الفرد مدخلاً لها لتصميم نُظُمها، وقد نميز هذه بالقول إنها فلسفات "ليبرالية". تختلف هذه عن تلك التي ترفض أصلاً اعتبار الفرد وحدة قياسية لأغراض تحديد القيم الأخلاقية في المجتمع التي تصح لوضع تصاميم للحياة الخيرة.

كما في موضوع العدالة، ينظر سِن في تعريف المساواة الذي يضعه المنفعيون Utilitarians والرفاهيون Welfarists ورولز، وينتقدها جميعًا بصفتها نظريات مطلقة أو تدعي الاكتمال. ويخلص إلى القول بمساواة من تعريفه هو، أسماها مساواة التمكين Capability Equality. وجه القرابة بين هذه جميعًا في الأصل هو تضمين فكرتَي العدالة والمساواة في تصميمها، على النحو الذي ترتئي النظرية أنه الأقرب إلى ما هو "أفضل"، مع فارق أن "الأفضل" بالنسبة إلى سِن هو تعريف موقعي لاحتياجات الفرد الأساسية من المتوافر، وهو قابل للتحديث والتحسين المستمر. في حين أن النظريات موضع النقد هي تصاميم أو أنظمة اقتصادية شمولية تعتمد عناصر عامة لتحديد المنشود، وهو ما تعتبره المساواة الفضلى "الواقعية" بين أفراد رقمية في المجتمع.

(4) Amartya Sen, *Equality of What?* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 197–220; Amartya Sen, *Choice, Welfare, and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982), pp. 353–369.

باختصار، لو افترضنا أن كل الأشياء التي يمكن الفردَ حيازتها هي منافع (بحسب النظريات المنفعية)، وخيرات (بحسب الرفاهية ورولز) بمعنى ما، وتُفسَّر دواعيها الإنسانية إما نفسيًا (بصفتها رغبات لدى الفرد تُحدِّدُ عند المنفعيين بأثر رجعي عند تحقيقها)، أو عقلانيًا (بصفتها نظامًا اجتماعيًا يوضَع بتوافق المشاركين عليه) أو خليطًا من هذه وتلك، ولو أخذنا في الاعتبار الصورة الشاملة لهذه المنافع والخيرات معيارًا للمساواة، فإن مساواة التمكين تنفرد عن غيرها بالمطالبة بالتحقق من أوضاع الفرد العينية في أي تصميم يوضع، وبخاصة في قدرته الحقيقية على تسخير المتوافر من المنافع والخيرات، لتحقيق ما يريد أن يكون وأن يفعل؛ أي في الأثر الفعلي لهذه المنافع والخيرات في حياته. يختلف مفهوم الإرادة هنا عن الرغبة (كما هي عند المنفعيين)، بحسب تحديد الأخيرة بعديًّا لديهم، فهي ما قام الفاعل به، بينما الإرادة عند سِن قَبليّة؛ أي مقترنة بما لم يقم الفاعل به بعد (فهو ما يريد أن يفعل). وتختلف خيرات رولز عن احتياجات سِن؛ بأن الأولى عامة والثانية هي ما يحتاج إليه الفرد منها (كتوفير وسائل ميسّرة للكفيف). وبما أن منظور سِن للمساواة هو أقرب إلى أن يكون تقديرًا للحالات العينية من كونه نظرية عامة، ولا يعتمد "وحدات المنفعة" كمًّا وعددًا أسسَ القياس للبت في أحوال الناس، ولا يكتفي أيضًا بوجود البيئة السياسية الميسّرة لهذه الأحوال، فهو ينفرد بالنظر في تحليل تلك المعوقات التي تمنع الإنسان في أي بيئة (من المنافع والخيرات) التي يعيش فيها من التقدم بحاله وتحقيق حياة كريمة لنفسه. يكتفي سِن بوصف هذا المنظور بأنه "مقاربة" (ومقاربة التمكين)، بخلاف ما يطرحه المنفعيون وغيرهم على أنه نظريات متكاملة.

يخصص سِن نقده للنظريات المذكورة في تحليل معايير القياس التي تعتمدها، ساعيًا لتبيين التعارض بين نتائج تطبيق هذه المعايير مع مبادئ النظرية نفسها وأهدافها؛ وهو ما ينتقص من سلامتها. فبحسب ما يوضح، يعتمد المقياس العددي (لإعطاء التعريف الأفضل للمساواة) الذي تعتمده النظرية المنفعية على مفهوم المنفعة الحَدّية Marginal Utility، وذلك من خلال التوصل إلى توزيع للفوائد بحيث تكون هذه المنفعة الحدية هي المتساوية بين الأفراد، وبحيث تصبح المنفعة الإجمالية للمجتمع ناتجًا عدديًا لهذه على أتمها. الفكرة العامة، هي أن المنفعة الحدية لكل فرد من وحدة ما من وحدات الخير أو الفائدة تتناقص بالزيادة عليها، وذلك حتى تصل إلى الحد الذي تصبح فيه أي إضافة أخرى إليها ليست بذات قيمة إضافية إلى ذلك الفرد، بينما لا يزال الآخرون في حاجة إليها. يتطلب هذا إعادة توزيع هذه المنفعة على آخرين يفتقرون إليها، حتى تصل منفعتها عند كل منهم حدَّها. وتتحقق هنا المساواة في المنفعة الفردية من تلك الوحدة بين الأفراد. ولا يكون توزيع الوحدات نفسها (الدخل مثلًا) بينهم هو المقياس في المساواة، بل التساوي في المنفعة الحدية بينهم.

من المهم جدًّا إضافة معلومة هنا؛ إن المنفعة الحدية التي يجري الحديث عنها في هذا السياق تشمل منفعتها الإنتاجية، أي بالنسبة إلى المال مثلًا، ليس فقط إن كان هذا يكفي الفرد للملبس والغذاء والترفيه الشخصي ... إلخ، بل إن كان الفرد راغبًا في/ وقادرًا على إنتاج منافع جديدة منه (كالاستثمار في مصنع مثلًا) أيضًا. يوسّع هذا هامش المنفعة الحدية عند ذلك الفرد، ويفتح المجال للحديث عن توسيع المنفعة الإجمالية للمجتمع التي يمكن الاستمرار في الإضافة إليها من هذه الحيثية، من دون المساس

بالمساواة الحدية بين الأفراد بحسب التعريف ولكن بتداعيات سلبية. ويعتبر سِن نظرية المنفعة نموذجًا واحدًا للنظرية الأشمل وهي نظرية الرفاه؛ بمعنى أن كلتيهما تقيسان فائدة الفعل بما ينتجه، مع فارق أن نظرية الرفاه لا تقيس المنفعة العامة فقط بمقياس ما أسميناه "المنفعة الإجمالية" عدديًا، بل تُضيف إليه الاعتبار الأهم في نظرها وهو خيرية المنافع ذاتها. فالحال الاجتماعية الفضلى لديها (أو الخير العام)، هي التي تحتوي على أفضل الخيرات وليس فقط على أكثرها عددًا.

تطرح هاتان النظريتان مدخلين، بحسب منظاريهما لمقارنة المساواة بين حالين أو أكثر وللتسوية بينهما، هما منظار العدد الإجمالي للخيرات أو المنافع فيهما، أو منظار أكثر الأفراد عوزًا في كل منهما. ينتقد سِن هاتين المقاربتين للمقارنة، كلتيهما لسبب. بالنسبة إلى المنظار الأول، فهو يقول إن "التسوية"، بناء على العدد الإجمالي المنشود من إعادة التوزيع سوف يكون مبنيًّا، بحسب النظرية، على فوائد أو منافع افتراضية تعود للفرد لا يمكن حسمها؛ فهي ما نفترض أنه العائد المنفعي لكل فرد/ وليست وحدات المنافع/ الخيرات نفسها (مثلاً: ليس كمية معينة من المال، بل المنفعة الحدية من هذه الكمية عند هذا الفرد أو ذاك). والمنفعة الحدية، كما تُعرَّف، هي قيمة متغيرة بحسب كل وحدة خير وكل فرد، وهي ليست آنية فقط، بل افتراضية أيضًا. وما يعنيه هذا هو أن المقارنة على أساس مجموع هذه العوائد بين حالين لتحديد أفضلهما، بهدف إعادة التوزيع وتحقيق المساواة، سوف تكون افتراضية هي الأخرى ولن تعكس صورة حقيقية. ويضيف سِن مشكلة أخرى تعترض المقارنة العددية السليمة بين حالين وهي أن الرفاه لا يأخذ بمعيار مبادلة الخيرات في سلم تراتبي (إذ تعتبر أن ضرورةَ وجود خير ما لا تلغيها ضرورةُ وجود خير آخر (Non-commensurable)، في حين أن المبدأ التبادلي بحسب التسلسل التراتبي يوجد في الأخرى (المنفعية).

يمكن تجاوز مشكلة التراتب الأخيرة في الرفاه، وتحديد النظام الأفضل للمساواة من وجهة نظرهما، من خلال المنظار الآخر للمقارنة الذي يقترحانه، وهو منظار أكثر الأفراد عوزًا في كل منهما، أي تحديد أيٍّ من حالين هي أقرب إلى توفير النظام الأفضل للمساواة من الآخر، من خلال تحديد الفرد الأسوأ وضعًا في كليهما. فالمقارنة يمكن أن تكون بين فردٍ هذا وضعُه (الأكثر عوزًا) في حال، وبينه لو كان موجودًا في حال أخرى، أو بين فردين هما الأكثر عوزًا في كلٍّ من هاتين الحالين. نظريًا، تصح هذه المقارنة بين الحالين أيضًا (في حالة قبولها) إذا تساوت المنافع الحدية بين هذين الفردين؛ إذ يمكن حينها النظر في فردين يأتيان في درجة أقل عوزًا من الزوج الأول، فإذا كانت منافعهما متساوية، ننظر في الفردين الأقل عوزًا منهما، وهكذا على التوالي حتى نصل إلى نقطة تفضل فيها إحدى الحالين على الأخرى. في كل الحالات، تقود إمكانية المقارنة، بموجب هاتين النظريتين (المنفعية والرفاه) بين الأفراد أو الأحوال، إلى توضيح المعنى المقصود للمساواة عندهما؛ أي المساواة الحَدّية. وتجدر الإشارة هنا، وفقًا لمنظور سِن، إلى أن مقاربة "أكثر الأفراد عوزًا" شبيهة أيضًا بالمبدأ الثاني في نظرية رولز (بعد التوافق بين العقلاء على رزمة خيرات أولية)، مع فارق أن الأخيرة تتحدث عن الخيرات وليس عن وحدات منفعية، وتكتفي بوضع حالة واحدة "للأكثر عوزًا" كحدها الأدنى الذي يستلزم تدخلاً لإعادة توزيع الخيرات.

أتوقف هنا قليلاً لتوضيح جانب من خلفية الكلام التي يفترضها سِن في مقاله؛ وهو اعتماد معيار الرغبة لدى الفرد في هاتين النظريتين (المنفعية والرفاه) لتحقيق سعادة أو لذة أو ما يشبههما أثناء اختياره الفعل الذي يقوم به عند المنفعية، أو اختياره الخير عند الرفاه. كما قلنا سابقًا، لا يقرّ سِن من الناحية المبدئية بهذا المنظور (الرغبة في الشيء[5] والناتج العددي لوحداته)، لاحتساب ما هو نافع للفرد أساسًا، لكنه يوضح من خلال ملاحظاته السابقة أن المقارنة بين حالين بمعيار الناتج العددي الذي يلجآن إليه لن تفيد أصلاً. يبقى المعيار الآخر وهو معيار "الأكثر عوزًا"، والذي يقرّ سِن بسلامته حسابيًا، لكن نقده لهذا المعيار أكثر عمقًا، كما سنبيّن ذلك لاحقًا. وفضلاً عن نقده لمعايير القياس في هاتين النظريتين، يخضعهما سِن لمجهر توافقهما مع مبدأ أو مبادئ أخلاقية لهما، أكثر عمومًا في النظرية نفسها، ومع نتائج تطبيق هذه النظرية على حالات عينية على نحوٍ خاص.

بالنسبة إلى النظرية الأولى (المنفعية)، يحدَّد الهدف الأساسي بحسبها وهو الخير في المجتمع، كتحقيق المنفعة الإجمالية، بغض النظر عن كيفية توزيع هذه المنافع بين الأفراد؛ ما يتطلب، كما ذُكر سابقًا، المساواة في المنافع الحدّية بين الجميع. لكن المبدأ الأخلاقي الأعم لهذه النظرية هو توفير الأوزان المتساوية للمصالح المتساوية لكل الأفراد. تطل المشكلة هنا بوجهها، كما يرى سِن، إن نحن لم نحدد مسبقًا مضامين هذه المنافع وتراتبًا رقميًا لها، وتركنا هذه الأمور للفرد نفسه كما يصح أن تكون في هذه الحالة، وأخذنا في الاعتبار أن طبائع الأفراد متباينة، فسوف تتباين بل قد تتناقض مضامين هذه المنافع بالنسبة إلى الأفراد (ما قد يسرّ أحدهم، كرفع صوت المذياع مثلاً، لا يسرّ الآخر مثلاً)، وسوف يقود الوضع إلى أن تنتقص المنافع الحدية الإضافية عند البعض، بل سوف يُسمح فيه بأن تكون أي إضافة إلى المنفعة الإجمالية (كالجمع العددي للمنافع الحدية) في هذه الحالة، ولو كانت يسيرة، غالبة (أي أكثر نفعًا) على أي توزيع غير منصف بين الأفراد؛ ما يتناقض مع المبدأ العام للنظرية نفسها، وهو التوزيع المتساوي بحسب مصالح الأفراد المتساوية.

أما عند تطبيق هذه النظرية على حالات عينية، فتطل علينا مشكلة أخرى؛ هي أننا لو وجدنا أنفسنا أمام فردين أحدهما ناشط والآخر مشلول، فكانت المنفعة الحدية من إضافة خير ما كالمال للأول أكثر منها للثاني، فإن النظرية تفرض علينا أن يعطى الأول هذه الإضافة، علمًا أن الثاني بسبب وضعه قد يكون أكثر حاجة إليها، وهذا يتناقض مرة ثانية مع مبدأ أن يضمن التوزيع التساوي المنشود للمصالح.

أما بالنسبة إلى النظرية الأكثر عمومًا (الرفاه)، فقياس خير حال ما عندها، مقرون بخير المنافع (أي ليس بعددها كما في النظرية الأولى). سبق أن استعرضنا بعض المشكلات المنهجية التي أشار إليها سِن في هذا التصميم، ومنها ضرورة اللجوء إلى فرز بين هذه المنافع الخيرية، من دون اعتبار أوّلي لتراتب أحجامها الكمّية. والآن فهو يريد أن "يمتحن" هذا التصميم بالمعيارَين المذكورَين سابقًا (التوافق مع المبدأ والحالات العينية). وباختصار، يفرض منطق هذا التصميم علينا تجاهل هذين المعيارين كليًا،

(5) خضع مفهوم "الرغبة" لكثير من التحليل منذ أول استعماله في هذا السياق لدى جيريمي بنثام Jeremy Bentham (1748-1832). وكرّس سِن كثيرًا من أعماله للخوض في هذا الموضوع، ومن ملاحظاته أن هذه قد تعبّر أحيانًا عن خيارات "مُرغمة" وليست "حُرّة"، كالزوجة التي تُخضع إرادتها لسطوة زوجها، فتعبّر عن رغبات لا تعود في الحقيقة بالخير أو المنفعة عليها.

فنحن لو أقدمنا على وضع أربعة خيرات منفعية ليست خاضعة للتبادل وبأحجام ليست محددة كمّيًا (أ، ب، ت، ث)، فسوف نقول على أي حال إن الزوج (أ، ث) يعكس حالة عدم تساوٍ بين فردين أو حالين أكثر من الزوج (ب، ت). فلو كان اهتمامنا هو المساواة فقط، أي ليس الكميات، لقلنا إن (ب، ت) أفضل على الأقل على أي حال من (أ، ث). والآن لو قررنا أن أخْذَ الكميات في الاعتبار أيضًا ضروري للمقارنة، وحددنا هذه أن تكون (2، 3) للزوج (ب، ت)، فلن يفرق هذا عن أي توزيع كمّي في الزوج الآخر؛ أي مهما كان التوزيع بينهما أكبر حجمًا أو أقل. نستنتج من هذا أن الالتزام بمبدأ مساواة أوزان المصالح بين الأفراد ليس حاسمًا؛ ما يدل أيضًا على عدم ضمان المساواة الناتجة من هذا التصميم في حالات عينية.

المشكلة الرئيسة التي تكمن وراء هذه التناقضات التي يشير إليها سِن، هي أن هاتين النظريتين لا تنظران إلا إلى المعلومات المنفعية لتحديد منظورهما الأخلاقي؛ أي من دون اعتبارٍ لمضامين هذه المنافع أو تباين كميات الاحتياجات إليها عند الأفراد، بل على آثارها العينية في أي عددٍ منهم في سبيل "المنفعة الإجمالية" أو "الخير العام". ولا يمكن إيجاد مخرج من هذه التناقضات، حتى لو جمعنا إيجابيات النظريتين معًا. فهل نجد بديلاً لهما في نظرية رولز؟

ليس هذا موضع نقاش نظرية رولز في العدالة كالقسط أو الإنصاف، لكن ما يهمنا هو شمل معيار "الأكثر عوزًا" فيما أسماه رولز "المبدأ الثاني" في نظريته. يشكّل "الأكثر عوزًا" عند رولز الحد الأدنى الذي لا يُسمح لأي إضافة جمعية في الخيرات، من دون أن تعود بالمنفعة عليه؛ أي ليس فقط أن لا تنتقص من خيراته[6]. يعود هذا بنا إلى التعمق في فهم نقد سِن لمنظور "الأكثر عوزًا". يتحرّى سِن أولاً تداعيات هذا على ما يعتبره أساسيًا في انتهاج أي نظرية في المساواة (التوافق مع المبدأ العام والحالة العينية). يسوق سِن مثال "المشلول" للدلالة على عدم كفاية معيار رولز، بالرغم من أن خيرات رولز الأولية (كالحرية والحقوق وأسس احترام الذات)، خلافًا للوحدات المنفعية، لا تسمح بتزايد منافع البعض على حساب الآخرين. لكن مشكلتها الرئيسة تكمن في أنها لا تعالج المشلول بتاتًا! يستدلّ سِن بمثال "المشلول" هنا على جميع الذين تواجههم معوّقات عملية، تحولهم عن تحقيق ما يريدون أن يكونوا أو يفعلوا، بغض النظر عن ادعاء توافر الخيرات أو المنافع في بيئتهم. وفي حين يعتقد رولز أن هذه الفجوة في النظرية بخصوص القلة الأكثر عوزًا ليست بذات قيمة، ولا تنتقص من كمال نظريته، يخالفه سِن قائلاً إن إهمالها يشير إلى تناقض في معايير المساواة، وخاصةً أن حالات الأكثر عوزًا واحتياجًا (كما يعرّفها) ليست فريدة كما يدّعي رولز، بل هي الأكثر انتشارًا بين الناس. يستخلص سِن من هذه الملاحظة أن مساواة رولز تهتم بوجود الخيرات، ولكن ليس بعلاقتها بأفراد المجتمع الذي توجد فيه؛ أي أثرها فيهم. بطريقة ما، تتجاهل هذه النظرية الاحتياجات الكثيرة عند الأفراد، من أقلها إلى أكثرها تأثيرًا فيهم، وبتجاهلها ذلك فهي غير "بصيرة أخلاقيًا"![7] فنحن في حاجة، كما يقول سِن، إلى نظرية مساواة بمنظور جديد يخاطب هذه الأمور يمكن تسميتها "مساواة التمكين".

(6) Rawls, p. 75.

(7) Sen, *Equality*, pp. 16–215.

ثالثًا: الأمم المتحدة والتمكين

أطلقت الأمم المتحدة في بداية العقد الأخير من القرن العشرين مبادرة جديدة، بالاستعانة بوزير التخطيط السابق لباكستان الدكتور محبوب الحق، لاستبدال المقاييس الاقتصادية العامة المستعملة حتى ذلك الوقت، من أجل تحديد مواقع الدول النامية في جداولها بمقاييس جديدة أكثر شمولًا وواقعية تحوي - إلى جانب الاعتبارات الرقمية المتداولة كالناتج القومي ومعدل دخل الفرد ونسبة الأمية وطبيعة الحكم وغيرها - اعتبارات إضافية تتعلق بالفرص المتاحة عمليًا لأفراد المجتمع، للاستفادة من تلك الخدمات أو الحقوق المتوافرة نظريًا لهم في دولهم[8]. وشرعت تقارير الأمم المتحدة هذه (تقارير التنمية الإنسانية) في الاستعانة منذ ذلك الوقت بأفكار سِن بخصوص ما سُمِّيَ لاحقًا "مقاربة التمكين"؛ وهي نظرية تدعو إلى "اختراق" المقاييس الجماعية بأشكالها الأيديولوجية والاقتصادية المختلفة، للوصول إلى الحالات المعيشية الحقيقية للأفراد، لإلقاء الضوء على أحوالهم وتحديد الفرص العملية للنهوض بها. ويُعرّف سِن هذه المقاربة للنظر في المجتمعات ببساطة كمقياس حرية الفرد لتحقيق ما يريد أن يكون وأن يفعل. ومفاد هذه الفكرة أن في تطبيق هذا المقياس على الفرد، أينما كان وكيفما كان الظرف الذي يعيش فيه، يمكن تحديد تلك العوائق التي تفصل بينه وبين ما يريد. هذه العوائق هي التي يجب إزالتها من خلال تمكينه بإجراءات عملية لتحقيق ذلك. بهذا، ترى مقاربة التمكين ضرورة السعي عينيًا لتمكين الفرد من النهوض بواقعه، وتوفير الحياة الكريمة لنفسه، وهي بذلك تشكل حالًا أفضل للأفراد من نظريات العدالة والمساواة الشائعة والعامة، أو قل: في خطاب الأيديولوجيات أو الفلسفة الليبرالية. ولقد شاع استعمال مصطلح "التمكين" منذ ذلك الوقت، ليس فقط في أروقة الأمم المتحدة وتقاريرها، بل أيضًا في مجتمع "الجمعيات اللاحكومية"، وخاصة في الدول التي تتلقى المساعدة، بحيث أصبح المصطلح متداولًا بينها للدلالة على مقياس جديد وإيجابي لتنمية المجتمع.

لكن المصطلح، في سياق المقاربة التحليلية التي أطلقها سِن، سرعان ما احتل مكانة لافتة في أدبيات الفلسفة السياسية، مِن مؤيد ومعارض، حتى أمكن القول إنها اليوم جزء أساسي من المشهد الفلسفي كما الاقتصادي. وفي مرحلة مبكّرة، انضمت نوسباوم إلى سِن لترويج هذه المقاربة والدفاع عنها، مستعينة بالفكر الفلسفي الأوسع بخصوص المساواة والعدالة الاجتماعية، إلا أن أفكارهما ما لبثت أن تباينت، حينما شرعت نوسباوم في محاولة لما ارتأته استكمالًا ضروريًا لأفكار سِن. ويشير الفراق بينهما إلى وضوح أكثر لفكر سِن كما سوف نرى.

شرع سِن (ومعه أيضًا نوسباوم) في توضيح آرائه مباشرة بعد مقاله في المساواة وتعريفه لها على النحو الذي اعتبره بعض الفلاسفة، ومنهم جيرالد كوهين، محدودًا جدًّا[9]. "فنّيًا"، وجد كوهين في استعمال

(8) لإلقاء نظرة موجزة على تاريخ هذه المبادرة وتطورها، يُنظر:

William F. Birdsall, "Development, Human Rights, and Human Capabilities: The Political Divide," *Journal of Human Rights*, vol. 13, no. 1 (2014).

(9) G.A.H. Cohen, "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities," in: Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press: 2015), pp. 44–72.

سِن لمصطلح "القدرات" في ذلك المقال (وما جاء بعده من كتابات) شيئًا من الغموض، بل عدم الدقة. فسِن يخلط مثلاً، كما يبيّن في بعض الأمثلة، بين أمرين هما القدرة على عمل الشيء والعمل أو الشيء نفسه (أو حيازته)؛ مثلاً، بين قدرتي على الحركة وحركتي كفعل، فأيّهما يقصد سِن؟ وعند الكلام عن الأولى، ليس واضحًا إذا كان يشمل فيها كل ما في قدرتي أن أفعله، كأفعال يومية عادية، أو كخيارات عامة، أم فقط تلك الأمور التي يمكن تصنيفها خيراتٍ. من جهة أخرى، أيستثني إذًا كل تلك الخيرات التي أتمتع بوجودها من دون فعل أو اختيار قصديّ منّي (مثلاً، صحة البيئة)، أم يشملها؟ وأخيرًا، عندما يكون التمكين الذي يتحدث عنه ليس هو القدرة وإنما الخير نفسه الذي أحصل بها عليه، أيكفي النظر فيه من باب الأثر الذي يتركه هذا الشيء فيّ (كما يقول سِن)، أم علينا أن نأخذ في الحسبان أيضًا كل الأوجه التي أتعامل فيها مع ذلك الشيء (مثلاً، معطف أقتنيه لحاجتي، أو وظيفة أشغلها تترك آثارها في غيري، أو هدية أشتريها كي أهديها من أحب)؟ فكيف يمكنني قياس هذه الآثار المتباينة كما تتطلب مقاربة سِن؟

نذكر أن سِن ينتقد المنفعية (الرفاه) التي تستعمل مقياس العدد (و/ أو) النوع لكل الأمور التي ينشدها الفرد لإرضاء رغبة لديه، كما ينتقد ما أسماه رولز "الخيرات الأولية" معيارًا لمنظور المساواة. لكن انتقاده لهاتين النظريتين بالأساس يتعلق بالمعايير القياسية، وليس بمضمون العوائد النفعية أو بالحقوق أو الخيرات الأساسية. فيقع موقفه، كما يقول كوهين، بين الاثنين؛ بمعنى أنه يهتم بالأشياء نفسها المرغوب فيها (المنفعية) من جهة، ويهتم بالظرف المعيشي الأساسي للفرد (الحقوق أو الخيرات المتوافرة له - رولز) من جهة أخرى. وإن كانت ملاحظاته النقدية المتعلقة بمعايير القياس عند النظريتين في محلها، وكانت ملاحظاته بخاصة للتمييز بين الفرصة المتاحة للفرد لكي يستفيد من أمر ما والاستفادة فعلاً منه في محلها، فلا يعني هذا أنه يخرج بمقاربته التي يطرح من إطار هاتين النظريتين "الليبراليتين"، بل هو عالق بضرورة موضوعية بينهما. فيختصر كوهين موقفه بالقول إن إضافة سِن إلى الموضوع لا تعدو كونها اعتبار المساواة "كالفرصة المتاحة لكل فرد لكي يستفيد من أمر ما يرغب فيه (و/ أو) هو خير له". (يعتبر كوهين أن هذه المعادلة متدنية جدًا لتحقيق المساواة بمعناها المأثور، ويطرح بديلاً منها معادلة "الحصول على تلك المميّزات المتوافرة للجميع Access to Equal Advantage، والتي تخاطب حالة "اللامساواة" على نحو أكثر واقعية).

إذا وضعنا نقد كوهين (وآخرين) الفلسفي جانبًا، فلا شك أنه يُثير كثيرًا من الأسئلة الفنية التي لم يعالجها سِن في مقاله الأول عن المساواة، ويتعلق معظمها بضرورة التدقيق في المفاهيم من أجل قياسها عمليًا، كمعنى "الأثر" في الفرد، ومعنى "الإرادة" في هذا السياق، ومعنى "الممكن" ... إلخ، مستخلصًا من الإبهام الموجود في هذه المصطلحات عدم وجود أي جديد ذي شأن في فكرة سِن، سوى الحاجة إلى توسيع عنصر المساواة ليشمل "الفرصة المتاحة للفرد" وذلك للتوفيق بين رولز والنظرية المنفعية.

في معرض ردّه على كوهين[10]، يتوسع سِن في شرح أفكاره، من جهة، مبينًا قصور تحليل كوهين عن إدراك مرامي هذه الأفكار، وتحرّيًا، من جهة أخرى، ربط هذه الأفكار بتوفير معايير قياسية، تمكننا من

(10) Amartya Sen, "Capability and Well–Being," in: Nussbaum & Sen (eds.), pp. 30–53.

تقييم نتائج تطبيقها عمليًا على أرض الواقع في سياسات اقتصادية. بالنسبة إلى الشق الأول، يعيد التأكيد على أن مقاربته تختلف جذريًا عن النظريات التي يذكرها كوهين؛ فهي تتعرض على نحو أوّلي ليس لما يتوافر من منافع أو خيرات أو مصادر طبيعية أو خدمات أو رواتب أو ما شابه، وإنما لما يتمكن الفرد من توفيره لنفسه منها، لتحقيق ما يريد أن يكون أو أن يفعل. نأتي هنا إلى جوهر الفرق بين مقاربته والنظريات الأخرى؛ فهو ينظر إلى ما وراء المتوافر نظريًا أو عمليًا في المجتمع، للتأكد من انعكاس هذه الأمور على حياة الفرد، وإلى تلك الأمور التي يعتبرها الفرد ذات قيمة له، ومن ثم يريد تحقيقها. في هذا السياق، يميّز سِن بين "الممارسات" Functioning والقدرات أو الإمكانات Capabilities؛ فالمشكلة عنده لا تكمن في معايير قياس "الحياة الخيّرة" في الممارسات (أكانت هذه من فعل الفرد أم من غيره، وأكانت منافع أم خيرات أم ما شابه)، وإنما في معايير قياس ما يريده الفرد في إطار الإمكانات المتوافرة. تكشف المقاربة هنا عن مراميها الواسعة (وقد يكون أيضًا عن مكامن التشكك فيها) التي لا تشملها النظريات الأخرى؛ فكيف نقيس – بل نحدد – هذه الإرادات وأثر تمكين الفرد من تحقيقها، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أنه يتعامل مع الأخيرة على أنها قيمة متغيّرة يختلف تعيّنها باختلاف الحالة الفردية التي يُنظر فيها؟

يعتبر سِن أن الموضوع ليس مستعصيًا؛ فيمكننا أولاً التمييز بين القدرات والممارسات، والتحقق من الممارسات العينية للفرد، والتمييز بينها بصفتها عناصر منها ما يساهم في الحياة الخيّرة له، كما يرى، ومنها ما لا يفعل ذلك ولا يسعى له أصلاً؛ ما يعكس صورة إجمالية لنوعية الحياة التي يرتضيها، ويتيح تحديد تلك الممارسات التي يعدّها الفرد مساهمةً في تحقيق ما يعتبره خيّرًا. ثم نأتي ثانيًا إلى القول إن "الفئة" التي تصف إمكاناته ذات الشأن هي أولاً تلك التي تحوي هذه الممارسات، لكننا إن اخترنا أي موقع أو نقطة من هذه الممارسات أو مجموعة نقاط أو مواقع في إطار هذه الفئة، يمكننا حينئذ أن نحدد "إرادات" لكل منها يعتبر الفرد تحقيقها ذا قيمة (إضافية) له تصبح هي (أي هذه الخيارات) فئة جديدة تكون نقطة ارتكازها هي ذلك الموقع العيني، ولكنها منضوية في فئة الممارسات التي بدأنا بها. يمكننا طبعًا استعمال مفهوم الفئة أو توظيفه للمفاضلة بين مجموعتين عينيتين أو أكثر، لكن سِن يذهب أبعد من ذلك للحديث عن فئة "ممارسات/ إرادات ممكنة" تنضوي في فئة الممارسات الفعلية؛ ما يقوده إلى النظر في الفرد نفسه باعتباره "فئة" أفعال وبدائل منها (بدلاً منه نقطة هامدة أو ثابتة أو جوهرًا أوليًا بحسب التعريف الأرسطي له). وهو الأمر الذي يثير عدة تساؤلات حسابية وفلسفية.

في سياق الحديث عن البدائل والاختيارات بينها والإمكانات، لا مناص من التطرق إلى الحرية، كما لا مناص من التطرق إلى الممكن، وهذان الموضوعان متداخلان وإن لم يتطابقا. بالنسبة إلى الموضوع الأول، كما يقول سِن، قد يثير أحدهم إشكالية التعدد غير المحدود لبدائل الممارسة العينية التي تشملها نظريًا حرية الاختيار؛ ما يعني أننا إن حاولنا بدءًا تعيين فئة الإمكانات/ الإرادات هنا، فسوف نجد أنفسنا أمام تعدد يفوق بكثير قدرتنا على الاستفادة منها لأهداف القياس المنشود (بالنسبة إلى كل حركة إرادية تصدر منّي مهما صغر شأنها، أستطيع افتراض حركات بديلة كثيرة). يتغلب سِن على هذا الاحتجاج بالقول إن المطلوب في هذه الحالة (أي، عندما نتحرى تحديد القدرات

ذات الشأن) ليس تحديد كل ما أستطيع اختياره في نقطة ما في البداية، وإنما تحديد تلك الأشياء في كل نقطة لها قيمة لدي من بين هذه البدائل/ الخيارات كافة. وهذه هي التي أستطيع اعتبارها أوليًا مقياسًا لتقييم موقع الفرد من تحقيقه لما يريد أن يكون وأن يفعل[11].

إن كان ما يقول سِن يعالج المسألة الحسابية، فهو لا يعالج المسألة الأكثر عمقًا وهي معنى "الممكن"، وهو الموضوع الأصعب الذي نال اهتمام الفلاسفة تاريخيًا، والإشكال هنا يتعلق بطبيعة هذا الممكن الافتراضية. الإشكال شبيه إلى حد ما بملاحظة سِن نفسه بخصوص المنفعة الحدية (الحسبة الافتراضية التي، كما قال في ذلك السياق، لا يمكن اعتماد حاصلها أو من ثم جمعها إلى المنافع الحدية الأخرى). فبدائل العيني في هذه الحال أيضًا افتراضية، ليس فقط من حيث المفاضلة بين الأوزان، بل حتى من حيث افتراضها أصلاً بدائلَ من الممكن، أو كان من الممكن (أيًّا من هذه يقصد؟)، تحقيقها! والإشارة إلى البدائل "الممكنة" بصفتها موجودات قابلة للقياس أمر يثير التساؤل؛ ما يعني، عند العودة إلى تعريف سِن لفئة الإمكانات التي تشمل البدائل المشار إليها، أن الخلل الجوهري في هذا التعريف قد يكون وضع بدائل وهمية إلى جانب الأمور العينية، وتطبيق المقياس نفسه عليها جميعًا! قد يردّ سِن على هذا الاعتراض بالقول إن المقصود بـ "الممكن" هنا هو مجرد الإرادات (النفسية والعقلية) في ذهن الفرد، وفئة هذه ليست لعناصر "غيبية"، وهي التي يقصد تضمينها في الصورة الإجمالية إلى جانب فئة الإرادات ذات الشأن التي تتجسد في الممارسات (نظريًا، يمكن وضع معادلة رياضية يُقارَنُ فيها وضعُ الفرد بين حالين، تشمل إحداهما فئة الممارسات العينية فقط، بينما تشمل الأخرى الممارسات العينية إلى جانب إرادات لم تتوافر، وقياس "التمكين" المطلوب في هذه الحالة).

رابعًا: نوسباوم والفلسفة

بغض النظر عن الإشكال الذي يتعلق بالمعايير القياسية للممكن أيًا كان تعريفه، فالذي يدعو إليه سِن في جميع الأحوال، للنظر في الكيفية المعيشية للفرد وكيفية النهوض بها لتحقيق ما يصفه بالعيش الكريم، يبدو أكثر "إلحاحًا" من النظريات الأخرى التي تعتمد معايير قياسية تتجاهل الاحتياجات العينية للأفراد، وخاصة أولئك الذين تعوقهم عقبات ليست إزالتها مستحيلة من خلال سياسات مُبصرة لهذه الاحتياجات، وقادرة على إيجاد الحلول العملية لها. استعمل سِن مصطلح "المقدرة الأساسية" في مقاله عن المساواة، للتعبير عما كان يعنيه، قاصدًا بذلك قيمة متغيرة تجسر الهوّة بين إرادة الفرد والمُراد الممكن، من خلال تذليل تلك العوائق التي تحول دون تحقيقه ما يريد أن يكون وأن يفعل. لكنه أصر لاحقًا على عدم اتخاذ خطوة إضافية لترجمة تلك القدرة التي يعنيها، من قيمة رقمية متغيرة إلى قيمة أو مجموعة قيم أخلاقية "ثابتة"، مكتفيًا بتوضيح المبادئ العامة لأفكاره، تاركًا المجال مفتوحًا لتحديدها كيفما اتفق ذلك، بحسب الظروف المتطلب تحديدها فيها. وفي مرحلة لاحقة، اتخذت زميلته نوسباوم هذه الخطوة الإضافية، حينما توسعت في تفسير "المقدرة" وتعديدها، وطرحت في

---

(11) يُنظر: سري نسيبة، **الحرية بين الحد والمطلق** (بيروت/ لندن: دار الساقي، 1995)، ص 77-99. لا تتعلق المسألة باعتبار الفرد فئة فحسب، وإنما بتحديد هذه الفئة إن كانت تشمل الأفعال (الممارسات) إلى جانب الخيرات المرغوب فيها (أو الأفضل بين حالين).

مقال لها عشرة مقدرات أساسية عامة (يمكن أن تصبح استحقاقات أساسية، كما سيأتي)، محاولةً إغلاق الدائرة؛ أي لعدم ترك مبادئ هذا المنهج الفكري من دون عناوين أخلاقية واضحة.

وقبل أن نتناول إضافة نوسباوم إلى المقاربة (التي لم يشاركها فيها سِن)، نشير إلى أنها شاركته بقوة في توضيح الثغرة في نظريات المساواة الليبرالية، والتي تشير إليها مقاربة التمكين، عاكفةً على استظهار تلك العوائق العينية، والمظالم في حياة الفرد في كل مناحي الحياة التي تشير إليها المقاربة (وخاصة تلك التي تتعرض لها المرأة)، وتوضيح الوسائل التي يمكن اللجوء إليها للتغلب على تلك العوائق[12]. وفي دراسة قيّمة لها عن القوانين وتفسيرها في الولايات المتحدة الأميركية، استطاعت نوسباوم وضع الإصبع على أمثلة عينية تبيّن كيفية تطبيق منهجية المقاربة في مجال تتجاهله تمامًا النظريات الأخرى[13]؛ ما يجعل الإشارة إلى دراستها هذه في هذا السياق مفيدة جدًا في تقريب فهمنا لهذه المنهجية[14]. فلو افترضنا توافر الوحدات المنفعية في المجتمع من جهة (مثلًا، توافر القوانين ضد التمييز الجندري أو العنصري)، والبيئة الأخلاقية الميسّرة من جهة أخرى (توافر القضاء المحايد نظريًا وإمكانية تفعيله بقضية ما)، فسوف يبقى أمامنا إشكال يتعلق بتنفيذ الحكم في قضية مرفوعة، على نحو يتناسب مع تلك القيمة التي وُضع القانون من أجلها. تأتي مقاربة التمكين، كما تقول نوسباوم، لإلقاء الضوء على هذا التقصير، ومن ثم على العائق أمام من رفع القضية لتحقيق ما يريد (أن يكون و/ أو يفعل). تُخضع نوسباوم بعض قرارات المحاكم المختلفة في الولايات المتحدة خلال العقود الأخيرة لدراسة تستظهر فيها الكثير من الحالات التي قصرت عن إيصال العدالة إلى صاحبها؛ نتيجة عدم الأخذ بمقاربة التمكين بوصفها نهجًا، واعتماد القضاة في كثير من الحالات، بدلًا من ذلك، على مناظير أخرى للتعامل مع القانون، كالاسترشاد بالفكر النفعي (إعطاء أثر حكم ما في فرد أهمية أقل)، أو فكر غلاة الحقوقيين (عدم الدفع لتوسيع رقعة فائدة ما لتشمل الأكثر احتياجًا)، أو النصّي (عدم الأخذ بالاعتبارات العامة للحالة الماثلة أمامنا بحجة عدم وجود النص الملائم لذلك). تستشهد نوسباوم بأفكار أرسطو في هذه الحالة الأخيرة، والمختصة بمعنى الحكمة العملية و"الإدراك" الذي يجب أن يتسم به السياسي والقانوني، في أننا في هذا المجال يجب أن نُبقي أذهاننا منفتحة لما قد تبدو معالجتُه أمرًا أوليًّا خاضعًا لتطبيق نظام ما بحذافيره، ولكن يتضح بعد المعاينة أن تطبيقه حرفيًّا في هذه الحالة لا يخدم العدالة.

---

(12) Martha Nussbaum & Jonathan Glover, *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 61–104.

(13) إذا وضعنا أسئلة فلسفة القانون جانبًا، ونظرنا إلى ممارسات القضاة في المحاكم عند اتخاذهم قراراتهم، نجد أمامنا تراثًا ثريًا يتناول تفسير هذه القرارات من الناحية النفسية/ الإرادية ضمن إطار ما جرت تسميته بالنظرية الاجتماعية لاتخاذ القرار، والتي ساهم بها أمارتيا سن من المدخل الاقتصادي لتحديد دور المصلحة الذاتية في اتخاذ القرار لدى القضاة. يُنظر مثلًا:

Neil S. Siegel, "Sen and the Hart of Jurisprudence: A Critique of the Economic Analysis of Judicial Behavior," *California Law Review*, vol. 87, no. 6 (December 1999), pp. 1581–1608.

(14) Martha Nussbaum, "The Supreme Court 2006 Term, Foreword: Constitutions and Capabilities: 'Perception' Against Lofty Formalism," *Harvard Law Review*, vol. 4, no. 121 (2007), pp. 4–97.

لا يجد بعض المعلقين[15] في مجال القانون ما يخالف فيه نوسباوم، بخصوص إشاراتها إلى المواقع التي تخفق فيها المحاكم أحيانًا، لأسباب متعددة، ويُضيفون إلى ملاحظاتها أن تاريخ القانون في الولايات المتحدة وتطوره على المستويات المختلفة يعكس تطورًا إيجابيًا في اتجاه معالجة نوع القضايا التي تذكرها نوسباوم. ولكن هذا التعليق يثير مسألة أعمق بخصوص مقاربة التمكين: هل النظريات الحقوقية والشمولية، يا ترى، هي وحدها التي تمكننا عمليًا من رؤية الصورة الأوسع، ومن معالجة كل تلك المشكلات الفردية/ العينية التي تشير إليها هذه المقاربة، إلى جانب معالجتها لتلك المسائل الأكثر بروزاً والتي لا تعالجها مساواة التمكين؟ وهل تجد نوسباوم، في دمج بعض جوانب هذه النظريات في مقاربة التمكين، الحلَ الأمثل لتحقيق الحياة الخيرة المنشودة؟ يُشار إلى أن نوسباوم أكثر اطّلاعًا من سِن على تاريخ الفكر الفلسفي الأرسطي والرواقي والغربي المعاصر، المليء بالنظريات عن طبيعة الإنسان ومكانته في المجتمع، وهي أكثر تأثرًا، من ثم، بالفكرة القائلة بالماهيات الطبيعية للأشياء وللإنسان، والتي نجدها عند أرسطو، وبالنظر إلى تطور الحديث عنه لاحقًا لدى فلاسفة التنوير كحقوق طبيعية له، وما تجسد أخيرًا كاستحقاقات طبيعية في "وثيقة الحقوق" وإعلان الاستقلال الأميركي، وفي الجيلين الأول والثاني لحقوق الإنسان التي جرى تبنيها في أروقة الأمم المتحدة. من جهة، هي تنأى بنفسها عن تقبل التداعيات "الغيبية" Metaphysical أو "العقلية" Rational لخطاب "الحقوق" و"الطبيعة الإنسانية"، لكنها من جهة أخرى تؤكد تماثل ذلك الخطاب مع خطاب واقعي يستند إلى طبيعة الكائنات الحية (بما فيها الإنسان)، والتي تتطلب وتطالب بتوافر ما يسد احتياجاتها؛ وهي تعتقد أن خطاب "المقدرات" و"الاستحقاقات" أكثر تداولاً وفهمًا لدى عامة الناس، وأقل "غموضًا" من خطاب العقل والحقوق[16]. وفي حين يكرر سِن الإلحاح على اعتماد كرامة الإنسان وحريته في طريقة عيشه عند التفكير في النظم السياسية/ الاقتصادية، من دون أن يدّعي تقديم نظرية فلسفية لدعم مُستَنده الأخلاقي هذا، فإن نوسباوم ترغب في إقحام الفكر السياسي في المقاربة، وهي تلجأ صراحة إلى التوسع في تحديد معنى "المساواة" و"الكرامة الإنسانية" في كتاباتها لتضم ما يُعرف بالحقوق بصفتها مقدرات[17]. فإلى جانب مشاركتها سِن في توضيح مقاربة التمكين ونقد نظريات المنفعة والرفاه، لم تقلّل نوسباوم من أهمية تلك النظريات التي تضع المساواة والعدالة، و/ أو الحقوق مبادئ لها، معتبرة أن نقدها لها جميعًا "داخلي" (أي يتعلق بجوانب، ولكن ليس بكل ما جاءت به)، بل نراها تضمّن صراحةً خيرات رولز الأولية ونظرية الحقوق في المقدرات (أو الاستحقاقات) العشرة الأساسية التي طرحتها عناوينَ لمقاربة التمكين. لم تنحُ نوسباوم في كتاباتها منحى سِن الاقتصادي

(15) Diane P. Wood, "Constitutions and Capabilities: A (Necessarily) Pragmatic Approach," *Chicago Journal*, vol. 10, no. 415 (2010), pp. 358–481.

(16) Martha Nussbaum, "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice," *Feminist Economics*, vol. 9, no. 2–3 (2003), pp. 33–59; Alexander Kaufman, *Capabilities Equality Basic Issues and Problems* (London: Routledge, 2006), pp. 44–70.

(17) Ibid., p. 51.

ينظر الفصل الأول من الكتاب الآتي:

Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

في تقييم المعايير القياسية لهذه النظرية أو تلك، لكنها اعتبرت أنها "أغلقت الدائرة" من خلال طرحها للمقدرات الأساسية الإنسانية.

خامسًا: المقدرات – الحقوق؟

في إحدى مقالاتها التي تتكلم فيها عن أفكارها بخصوص المقدرات الإنسانية "المركزية" – وخلافها في هذا الشأن مع سِن – تقول نوسباوم: "إن الفكرة الأساس من منظوري لمقاربة التمكين [...] هي أن نبدأ مع تصور لكرامة الإنسان، والحياة الملائمة لهذه الكرامة؛ حياة تحتوي تلك الممارسات الإنسانية بحق، كما وصفها ماركس في مجموعته **وثائق اقتصادية وفلسفية في عام 1884**"[18]. فهي تعتبر أن ضمان وجود هذا هو بمنزلة ضمان الحد الأدنى للعدالة الاجتماعية، ويمكن أن تُضيف إليها المجتمعات المختلفة، كل مجتمع بحسب ظرفه، ما يصبح عندها "استحقاقات أساسية" (أي تخضع للقوانين). هي تسعى، إذًا، "للكشف" عن أسس العدالة الاجتماعية، وتفعل ذلك من خلال تعديد كل تلك المقدرات التي يحتاج إليها الإنسان، أيًا كان، لعيش حياة أقرب إلى الحياة "المنعشة" أو اليودايمونيا Eudaimonia التي يقول بها أرسطو – وهي من المفاهيم المركزية في فلسفته الأخلاقية والسياسية، وتعني عيش حياة ملؤها السعادة والرغد، أو تلك "الإنسانية الحقيقية" التي يشير إليها كارل ماركس – منها إلى العيشة الكريمة بمعناها المحدود كما هي عند سِن. فهي تتعلق بنوعية حياة الإنسان وأمنه وثقافته وأحاسيسه وعمله ونفسيته ... إلخ، وتتعدى الاحتياجات الأولية لرفع السقف وفتح المجال أمام النهوض بالمساواة قدر المستطاع نحو تحقيقها بمعناها الأوسع. كما أنها لا تطرح هذه الأسس بصفتها رزمة نهائية، وإنما بصفتها مقترحات تدعو محاوريها (أينما كانوا) لمناقشتها حتى يجري التوافق عليها. فالحوار الذي تطرحه، خلافًا لذلك الذي أسس رولز نظريته عليه، هو حوار "حي" ومفتوح. كذلك، أخذًا في الاعتبار لنهج "المقاربة"، تفصل نوسباوم بحرص بين "المقدرات" و"الاستحقاقات"؛ فالاستحقاقات، كما تدرك، سوف ترتبط بأنظمة المجتمعات المختلفة وثقافاتها، ويجب أن تخضع من ثم للفحوص العينية، للتأكد في ظل هذه الأنظمة من قدرة الفرد على أن يحقق ما يريد أن يكون وأن يفعل؛ أما المقدرات فتبقى هي المعيار، وذلك لقُرب هذه الأنظمة إلى العدالة الاجتماعية أو بُعدها عنها. فهي تحاول، إذًا، "إغلاق الدائرة"، أي الجمع بين قيم إنسانية يمكن استيرادها أو استشفافها من النظريات الفلسفية، ونهج المقاربة الذي "يخترق" هذه كي يُخضع الحالات الواقعية للفحوص العينية.

لا تطوي نوسباوم نفسها تحت مظلة نظرية فلسفية معينة: فهي مثلاً لا تلتقي مع ليبرالية جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806–1873) الكلاسيكية التي تعتمد حرية الاختيار والاستقلال الذاتي

---

(18) Nussbaum, "Capabilities," p. 51.

هنالك شيء من الغرابة في هذه الإشارة (هنا وفي كتابات أخرى لها) إلى كارل ماركس في هذا السياق، وخاصة أن نوسباوم، وإن أشادت بما يعتبره ماركس الممارسات التي يستحقها الإنسان بصفته كائنًا حيًا، فإنها لا تأخذ بنقده للملكية الخاصة والرأسمالية والاستحواذ الكامل للأخيرة على الطبيعة البشرية على نحو يحرم الإنسان من ممارسة حياته بحرية. يُنظر:

Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Glascow: The Glascow University Press, 1959), pp. 147–148.

بوصفهما من القيم الجوهرية في الحياة الخيّرة، أو تلك المعاصرة التي يقول بها جوزيف راز Joseph Raz والتي تقود الأخير للقول بتعددية أنواع الحياة الخيرة التي يمكن أن تتناقض، بل تؤكد وجود أسس إنسانية عامة توجب دمج هذه "الحيوات" والذوات بعضها في بعض في حياة خيرة واحدة، ولكنها تعددية، تسمح (كما في نظرية رولز) بالاحترام المتساوي للذين لا يؤمنون بهذه التعددية (كالذين يتبعون الطوائف والأديان)[19].

لهذا السبب، تُشدّد نوسباوم على الفصل بين المقدرات والممارسات، داعية إلى توفير الأولى من دون ربطها بشرط الثانية (أي توفير الإمكانية مثلاً لتابع الكنيسة أن يستقل عنها من دون انتقاص من مكانته إن لم يفعل ذلك). لكنها تختلف مع رولز (كما يفعل سِن) بخصوص اعتماده النظرية التعاقدية لتحديد الخيرات، فهذه، كما تقول، ليست واقعية، وتتجاهل عدة جوانب، منها ضرورة الارتكاز إلى قيم إنسانية عامة غير مقتصرة على نظام سياسي معين، ومنها (بالدرجة نفسها من الأهمية) ضرورة الأخذ باحتياجات ونزعات عنصر "الرعاية"[20]؛ إذ إن الإنسان ليس كائنًا منفردًا يسعى لتحقيق منافع له بالتفاوض، بل هو مرتبط بحكم طبيعته مع آخرين يحتاج إليهم أو يحتاجون إليه. وهنا تعبّر نوسباوم عن تقاربها من هذا الباب مع الفلسفة التي تعتبر أنه من غير الواقعي اعتماد الذات المستقلة وحدةَ قياس للنظام السياسي الأفضل (موقف الليبراليين)[21]، ويتضح موقفها هذا أيضًا من خلال تناولها لقضايا حقوق المرأة، وكذلك الذين يعانون تحديات نفسية أو جسمية، والأقليات، وغير ذلك. ذلك أن قضايا أمثال هؤلاء ليست قضايا "ذوات مستقل بعضها عن بعض"، بل هي قضايا جمعية وقواعد المطالبة بها جمعية أيضًا؛ أي لا تخضع لقواعد "مفاوضات" الأفراد على طاولة رولز الليبرالية. وبناءً عليه، يمكن القول باختصار إن نوسباوم انطلقت من مقاربة التمكين إلى الخوض بجرأة في الخريطة الفلسفية "الغربية"، في مشروع لإعادة ترسيم تقاسيمها التقليدية، بحيث يجري الأخذ بما هو مفيد منها وتجنّب ما يبدو لها هشًّا، واستعانت في مبادرتها هذه بالأفكار الفلسفية الخاصة بالموضوع كافة، بدءًا بكتابات أرسطو في السياسة.

(19) Martha Nussbaum, "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 39, no. 1 (Winter 2011), pp. 1–45.

(20) Nussbaum, "Capabilities," pp. 51–53.

تشير نوسباوم هنا أيضًا إلى انتشار الكتابات بخصوص دور المرأة وحقوقها في الرعاية وحاجات الرعاية بشكل أعم في المجتمع، للاستدلال على ضرورة النظر إلى المجتمع بصفته شبكات من العلاقات الإنسانية وليس ذوات منفردة. للاطلاع على منظور يخالف ذلك لرولز ويؤكد على أهمية الحدس العاطفي في أي تصميم للعدالة، ينظر:

Sari Nusseibeh, *To Justice, with Love: Comparative Philosophy without Borders* (London: Bloomsbury, 2016), pp. 175–204.

من مكوّنات نظرية رولز للعدالة تغليب قيمة الحرية على قيمة المساواة. ينظر: Rawls, pp. 243–25. في المقابل يطرح نسيبة منظورًا يساوي بين القيمتين. يُنظر: Nusseibeh, p. 190.

(21) لم يلبث جون رولز أن وضع نظريته، حتى تصدى له من اعتبر أن اعتماد الذات المستقلة وحدةَ قياس لتصميم الحياة الخيرة هو منظور غير واقعي، ليس سياسيًا فقط بل فلسفيًا أيضًا. ومن هؤلاء زميله في هارفارد مايكل ساندل في دراسة قيّمة له. يُنظر:

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982 [1882]).

يحق لنوسباوم أن تتعامل مع مقاربة التمكين "فلسفيًا"، فهذا اختصاصها، بخلاف سِن الذي ينظر إلى الموضوع من الجانب "الفنّي"، أو الاقتصادي، بالرغم من أنه يكرر في كل كتاباته أن القاعدة التي ترشده في نقد النظريات الشمولية هي كرامة الإنسان. تستغرب نوسباوم إذًا من عزوف سِن عن مشاركتها منظورها هذا، فهو معنيٌّ بالعدالة الاجتماعية مثلها، ومعنيٌّ أيضًا بالدفاع عن الأقليات والمرأة، ويُستشف من كتاباته أنه معني بكل القضايا في الصحة والتعليم والحريات السياسية والمدنية وحرية العمل وغيرها التي تشملها مقدرات نوسباوم. وتتساءل: فما "لغز" عزوفه؟[22] ولكن السؤال الحقيقي المحيّر في هذا السياق هو: ما سبب استغراب نوسباوم من عزوف سِن عن مشاركتها هذه المبادرة في "إغلاق الدائرة"؟ ألم يقل إنه لا يسعى لوضع نظرية أساسًا؟ أفليس غريبًا، والحالة هذه، أن يضع "وزنه" وراء محاولة تصميم نظرية شمولية أخرى، أم ظنّت نوسباوم أن موقفه لم يكن مبدئيًا وإنما فقط بسبب نقده لنظريات المساواة الليبرالية الشائعة؟

قد يكون سرّ "العزوف" عند سِن هو تخوفه من "الجموح الفلسفي": إحدى مشكلات نظريات الفلسفة السياسية؛ تناولها لمصطلحات ليست دائمًا واضحة الدلالة، أو تحظى بتوافق الجمهور (أو الفلاسفة) على معانيها، ولا شك في أن مصطلح "المساواة"، كما رأينا، هو من بين تلك المصطلحات. يتحرى سِن الدقة الرقمية في التعامل مع هذا المصطلح كما يستعمله الليبراليون، مشيرًا إلى قصور هذا الاستعمال عن ترجمة معناه العملي في أوضاع الناس. فما بالنا بعشرات المصطلحات الأخرى التي ترد في قائمة نوسباوم والتي، لا شك، يجدها سِن جميعًا في حاجة إلى ترجمة رقمية يستطيع أن يقيس آثارها في الفرد؟ في السياق نفسه، دعنا ننظر في مصطلح جوهري آخر هو "الحرية"؛ تستغرب نوسباوم أيضًا موقف سِن من الحرية، فهو يُطلقها ولا يحددها، كما تقول، بينما ترى هي أن الحريات يجب أن تكون مقيّدة بحيث لا تسمح بالإخلال بحريات الآخرين، مضيفة أنه يجب أن لا يُنظر إليها من منظار السلب (أن لا يجري الإخلال بها)، كما أضحى يفسرها غلاة الليبرالية الذين يعتمدون مفهومهم لها حجةً لعدم تدخل الحكومات لتيسير حياة الناس، بل الأكثر أهمية أن يُنظر إليها من باب الإيجاب (أن يُراعى تدخل الحكومات لتوفيرها للمواطن). تعكس نوسباوم في تفسيرها للحرية مفهومًا شائعًا، نجد فيه صدى لخطاب الحقوق، وتفترض أن سِن يشاركها فيه، لكنه لا يفعل ذلك، بل "يُطلقها"، كما تقول.

خاتمة

ببساطة، لا يتعامل سِن في كتاباته مع القيم الأخلاقية (أو الحقوق) بالمعنى المجرد أو الثابت أو القَبلي (بخلاف نوسباوم، التي تنظر إلى الاستحقاقات بأنها قَبليّة Prepolitical)، بل يتعامل معها (كما يصفها الوضعيون من الفلاسفة) باعتبارها "التزامات أخلاقية خاضعة للمساءلة، ومن شأنها أن تَثبُت أمام التدقيق المفتوح والمُسند بالمعلومات"[23]. إذًا؛ فهو عندما يتحدث عن الحرية ويُطلقها، لا يُطلق حقًا

(22) Martha Nussbaum, "Capabilities As Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice," in: Alexander Kaufman (ed.), *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems* (New York/ London: Routledge, 2006), pp. 44–70.

(23) Amartya Sen, "The Global Reach of Human Rights," *Journal of Applied Philosophy*, vol. 29, no. 2 (2012), pp. 91–100.

أو قيمة أخلاقية لها المعنى المأثور الذي تظنه نوسباوم، ومن ثم، تحديد ما لها وما عليها، بل ينظر إليها باعتبارها وصفًا موقعيًا وموضوعيًا للمساحات التي قد تختلف من بيئة أخلاقية إلى أخرى أو من نظام سياسي إلى آخر، وتفصل بين الذي يتمكن الفرد من عمله وما يجب توفيره له في تلك البيئة أو النظام للعيش بكرامة. فهي ببساطة تصف مساحة حركة الفرد (الممارسات) بصفتها مقطعًا من تلك الأوسع (الإرادات) التي تشمل ما يريد أن يكون وأن يفعل للعيش بكرامة. وتوفير القدرة (أي التمكين أو التدخل الإيجابي) التي يحتاج إليها الفرد لاستكمال قطع المسافة المتبقية، يعني تحقيق المساواة له، وبينه وبين الآخرين. هذا هو الحد الأدنى الذي يجب توافره للإنسان، كيفما كانت بيئته. "إطلاق الحرية" بهذا المعنى يصبح ضروريًا وبلا قيد[24].

عمليًا، يختلف مضمون هذه الحياة الكريمة عند سِن بالضرورة من فرد إلى آخر؛ فهي قد تكون تمكين خروج الزوجة للعمل أو المشاركة في الانتخابات؛ أو قد تكون وجود الروافع الميكانيكية في وسائل النقل لتمكين المُقعد من استعمالها، أو توفير الدواء للفقير. وتعني مساواة التمكين توفير هذه المضامين المختلفة التي قد يوفرها النظام أو تطالب بها المؤسسات والجماعات الحقوقية في المجتمع المدني أو الأفراد في العائلة نفسها. هل يمكن حصر هذه الاحتياجات العينية والتفصيلية في بنود عامة، كما تفعل نوسباوم؟ القلق الذي يراود سِن من التعميم هو نفسه الذي يراوده من النظريات الشمولية: أنها تحيد النظر عن الذي نريده من هذه النظريات، وهو إيصال الحاجة إلى صاحبها. فإذا كانت "صرخة" الحرية منذ أيام الثورة الفرنسية قد اقترنت بالمساواة لكنها اتخذت أشكالًا مختلفة و"عائمة" منذئذ، فإن سِن يُعيد صياغة هذه العلاقة بين الحرية والمساواة بحيث تقترنان معًا في خطوة أولى أساسية في تحديد حالة من القدرات، لتوفيرها لحالة من الإرادات/ الاحتياجات، للوصول إلى ما يصفه بالعيش الكريم. تصبح الحرية لديه مسافات موضوعية قابلة للقياس ومتباينة بتباين الأفراد، وتصبح مساواة التمكين لديه مساواة متباينة بتباين الحريات/ المسافات! لكن اللافت هو أنه لا يضع سقفًا لهذه الحريات، بل يعتبرها حدًا أدنى يجب التأكد من توفيره للإنسان، قبل أن نُخضع المفاهيم الأخرى التي تطرحها النظريات الشمولية للاختبار الرقمي للتأكد من دقة معاييرها[25].

المراجع

References

العربية

نسيبة، سري. **الحرية بين الحد والمطلق**. بيروت/ لندن: دار الساقي، 1995.

(24) ينظر: نسيبة، حيث تُتناول الحرية بصفتها رفعًا للقيود، وتُتناول بصفتها حقًا.

(25) بينما مررت مرورًا بمجموعة من المفاهيم في هذا المقال (الرغبة، المنفعة، الخير العام، الإرادة، الاختيار، الحرية، العدالة الاجتماعية ... إلخ)، من المهم الإشارة إلى أن كمًّا كبيرًا من أعمال سِن، تتخصص في تحليل هذه وغيرها "رياضيًا" في إطار "اقتصاد الرفاه" ونظريات "اتخاذ القرار" الفردية والاجتماعية، ومعضلة الجمع بينهما في تصميم واحد أكمل، بحسب "برهان" كينيث أرو Kenneth Arrow (1921–2017)، لاستحالة وضع مثل هذا التصميم. قام سِن بتجميع المقالات ذات الشأن في كتابين، الأول بعنوان **العقل والحرية** والثاني بعنوان **فكرة العدالة**. تُخضع هذه الدراسات المفاهيم الكلاسيكية في الفلسفة السياسية للتدقيق الرياضي أو الكمّي، وتفتح الباب أمام حقل واسع من التحليل الفلسفي بمنظار جديد.

الأجنبية

Birdsall, William F. "Development, Human Rights, and Human Capabilities: The Political Divide." *Journal of Human Rights*. vol. 13, no. 1 (2014).

Cohen, G.A.H. *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press: 2015.

Kaufman, Alexander (ed.). *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*. New York/ London: Routledge, 2006.

Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Glascow: The Glascow University Press, 1959.

Nussbaum, Martha & Amartya Sen (eds.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Nussbaum, Martha & Jonathan Glover. *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Nussbaum, Martha et al. *Capabilities Equality*. London: Routledge, 2006.

Nussbaum, Martha. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_______. "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice." *Feminist Economics*. vol. 9, no. 2–3 (2003).

_______. "The Supreme Court 2006 Term, Foreword: Constitutions and Capabilities: 'Perception' Against Lofty Formalism." *Harvard Law Review*. vol. 4, no. 121 (2007).

_______. "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism." *Philosophy & Public Affairs*. vol. 39, no. 1 (Winter 2011).

Nusseibeh, Sari. *To Justice, with Love: Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury, 2016.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982 [1882].

Sen, Amartya. *Equality of What?* vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

_______. *Choice, Welfare, and Measurement*. Oxford: Blackwell, 1982.

_______. "What Do We Want from a Theory of Justice?" *The Journal of Philosophy*. vol. 103, no. 5 (May 2006).

_______. "The Global Reach of Human Rights." *Journal of Applied Philosophy*. vol. 29, no. 2 (2012).

Siegel, Neil S. "Sen and the Hart of Jurisprudence: A Critique of the Economic Analysis of Judicial Behavior." *California Law Review*. vol. 87, no. 6 (December 1999).

Wood, Diane P. "Constitutions and Capabilities: A (Necessarily) Pragmatic Approach." *Chicago Journal*. vol. 10, no. 415 (2010).

التسلم Received	التعديل Revised	القبول Accepted	المعرّف الرقمي DOI
2021-12-4	2022-1-20	2022-5-24	https://doi.org/10.31430/PPMR6284



إشكالية المواطنة والهوية الثقافية بين هابرماس ونصار: دراسة مقارنة بين الواقع الأوروبي والواقع اللبناني

The Problem of Citizenship and Cultural Identity between Habermas and Nassar: Comparative Study of European and Lebanese Realities

ملخص: اتخذت إشكالية المواطنة أبعادًا مختلفة في الفلسفة السياسية المعاصرة، واقترنت بقضية الهوية الثقافية التي تحدد انتماء المواطن في الدول الديمقراطية، والتي تقف طرفًا مقابلًا لما تواجهه هذه الدول من تحديات العولمة والحداثة. ورغم اختلاف معالجة الإشكالية بين الفكرَين الغربي والعربي، وجدنا مجالات رئيسة يمكن الاستناد إليها لعقد مقارنة بين طبيعة تناول يورغن هابرماس لها وفق الواقع الأوروبي، وطبيعة تناول ناصيف نصار لها وفق الواقع اللبناني. بناء عليه، تسعى الدراسة إلى تبيان نقاط الالتقاء والاختلاف في نظرية المواطنة لدى الفيلسوفَين، وتحليل مدى إمكانية عقد مقاربة بين ما حققه الاتحاد الأوروبي من فكرة المواطنة، وما ينبغي تحقيقه في المجتمع اللبناني منها.

كلمات مفتاحية: المواطنة السياسية، الهوية القومية، التعددية الثقافية، يورغن هابرماس، ناصيف نصار، المواطنة العالمية، الدولة الديمقراطية.

Abstract: In contemporary political philosophy, the problem of citizenship has commonly been associated with national identity. In a context of globalization and the expansion of modernity, national identity became the basis for claims of patriotism and resistance to the challenges posed by this globalization in many democracies. Despite key differences in their approaches and the prevailing context in which they produce ideas, this paper identifies several similarities in their perspectives of citizenship and cultural identity. Therefore, the study looks for points of convergence and divergence in addressing the problem of citizenship and assesses EU achievements in the matter, and explores the potential of applying these to the Lebanese reality.

Keywords: Political Citizenship, National Identity, Multiculturalism, Habermas, Nassar, Global Citizenship, the Democratic State.

* أستاذ اللغة العربية في الأكاديمية العربية الدولية في الدوحة. حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة التربوية والسياسية من الجامعة اللبنانية.

Professor of Arabic at the Arab International Academy in Doha. He holds a PhD in educational and political philosophy at the Lebanese University.

abdalrahman.alsholi@gmail.com

مقدمة

لعل الحديث عن العدالة بمختلف وجهات تناولها - منذ أن بحث أفلاطون ماهيتها في "جمهوريته"، إلى أن قعّد جون رولز John Rawls (1921–2002) أسس مأسستها في "نظريته" - لم يعد كافيًا للبحث في حقيقة الواقع السياسي والاجتماعي في الدول الغربية والعربية على حد سواء، في ظل التحولات الفكرية التي يشهدها عصرنا؛ عصر العولمة والحداثة غير المكتملة. فقد أظهر قلق المواطنين تجاه دولة الرفاه بعد أن تفاقمت ظاهرة التعدد الثقافي إثر لجوء نسبة مرتفعة من ساكني الدول النامية إليها، فضلاً عن الفشل الذي هدد دولة الحق إثر جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وعجز السلطة عن إرغام المواطنين على البقاء في منازلهم؛ أن ديمومة الدولة ليست متعلقة بعدالة قوانينها ومؤسساتها، بقدر تعلقها بمواقف مواطنيها حيالها وبخصوصية هوياتهم الثقافية. إذا أضفنا إلى ذلك أن الفجوة بين طرفي النظريات السياسية الحديثة والمعاصرة؛ الحرية والمساواة، قد ازدادت حدتها، ولا سيما بين تيار الفردانية الليبرالية الذي يمنح الفرد حرية واسعة النطاق ضمن المؤسسة والمجتمع والسوق، وتيار الجماعاتية الداعي إلى إعارة الأهمية إلى الانتماء إلى جماعة سياسية وتحديد هوية وطنية ضمن حدود الدولة. بدت المواطنة حلاً توفيقيًّا يخفف من حدة الفجوة بين حرية المواطن الفردية وهويته الوطنية الجماعية. وهذا ما جعل البحث في المواطنة مشغلة الفكر السياسي منذ العقد الأخير من القرن العشرين، أو كما يقول كيملشكا: "بداية من سنة 1990، أصبحت المواطنة الكلمة الشائعة بين المفكرين من كامل ألوان الطيف السياسي"[1].

رغم الأهمية التي حازتها المواطنة في الفكر السياسي المعاصر، فإننا لا نعثر إلا على عدد قليل من الأبحاث والمؤلفات التي عُنيَت بمسألة المواطنة في حد ذاتها، ونجدها مطروحة هنا أو هناك في فصل من كتاب أو في جزء من مقال أو في سطور قليلة عابرة ضمن كلام عام حول مبحث آخر من المباحث السياسية المتصلة بالمواطنة. ورغم أن المواطنة كانت بمنزلة النظرية الحلّ للخلاف السياسي البارز بين الليبرالية والجماعاتية، لم تخلُ من إشكاليات وتساؤلات تضعها طرفًا مقابلاً للهوية الثقافية التي تحدد انتماء مجموعة سياسية أو دينية داخل المجتمع الواحد.

ما من شك في أن واقع المواطنة في الدول الغربية مختلف كثيرًا عن واقعها في الدول العربية عامة من نواحٍ عدة، تحددها طبيعة الأنظمة السياسية في المنطقة، غير أن تشابهًا يُذكَر بين بنية المجتمعين، حيث الديمقراطية المشرعة للمواطنة سيدة الموقف في المنطقتين، من الناحية النظرية على الأقل، مع مراعاة نجاحها النسبي في الواقع الأوروبي وإخفاقها العام في الواقع العربي عامة وفي الواقع اللبناني خاصة. ورغم ذلك، لم تتجاوز المجتمعات الأوروبية جميع التحديات التي تواجهها فكرة المواطنة وما زالت تعاني بعض المشكلات، ومن هنا يجوز لنا مقارنتها بتلك التي يعانيها المجتمع اللبناني.

وفي معالجة كل من الألماني يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) لمشكلات المواطنة في المجتمع الأوروبي، واللبناني ناصيف نصّار لتحديات المواطنة في المجتمع اللبناني، لاحظنا تطابقًا في الرؤى

(1) وِيل كيملشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 355.

أحيانًا واختلافًا أحيانًا أخرى، إما بسبب اختلاف الواقع السياسي للمنطقة التي ينتمي إليها كل منهما، وإما لاختلاف منظومتَيها الفلسفية والفكرية. فمثلما سعى هابرماس إلى تأسيس نظرية في المواطنة تخلّص الدول الأوروبية من الأزمات السياسية التي واجهتها في السنوات الأخيرة، سعى نصار المسعى ذاته فيما يتعلق بالدولة اللبنانية.

تحاول هذه الدراسة أن تقارب بين نظريتين في المواطنة؛ إحداهما مؤسسة وفق واقع سياسي غربي، والأخرى وفق واقع سياسي عربي، وأن تقارن بين مشروعَي هابرماس ونصار، وأن تفحص مدى نجاعة مشروعيهما في معالجة إشكالية المواطنة في مواجهة أزمة الهوية الثقافية في المجتمعين الأوروبي واللبناني. بناءً على ذلك، نتناول في القسم الأول مفهوم المواطنة وطبيعتها السياسية عند هابرماس ونصار، وكيفية معالجتهما مشكلة التعدد الثقافي في ضوء ذلك. ثم نعرض في القسم الثاني ما تواجهه هوية المواطن الثقافية في المجتمع الديمقراطي من تحديات الحداثة والعولمة، والتي تقتضي تجاوز الولاءات القومية في أوروبا والانتماءات الطائفية في لبنان. ونختم الدراسة بقسم ثالث يتحدث عن قضية المواطنة العالمية التي دعا إليها هابرماس منطلقًا من واقع الاتحاد الأوروبي، ورفضها نصار ناظرًا إليها على أنها تهديد للسيادة الوطنية، داعيًا إلى وحدة الوطن وإقامة علاقات دولية قائمة على المساواة السياسية التي تحفظ كيان الدول الضعيفة، مثل لبنان.

أولًا: بين المواطنة السياسية والتعددية الثقافية

اتخذ مفهوم المواطنة قبل القرن الماضي معنى الانتماء إلى ثقافة واحدة في مجتمع واحد؛ أي معنى الاندماج في قومية يتشارك أفرادها اللغة ذاتها والذاكرة التاريخية نفسها، ثم توسع في العصر الحديث ليشمل منظومة الحقوق والحريات التي ينالها مواطنون مختلفو الثقافة في الدول الديمقراطية. يقول هابرماس: "لا يستعمل اليوم تعبير المواطنة لوصف العضوية في منظمة رسمية، بل لوصف الوضع الذي يحدد من حيث المضمون بواسطة الحقوق والواجبات التي لمواطني الدولة [...] وتشكل مسألة التنظيم الذاتي للجماعة القانونية النقطة المرجعية التي يعود إليها الفهم الجمهوري، طالما أن حقوق التواصل والمشاركة السياسية هي نواة المواطنة"[2].

يحدد هابرماس المواطنة بالحقوق التي تمنحها الدولة لكل مواطن من مواطنيها، ويجعل من حق المشاركة السياسية وفق نظام جمهوري، رأس الحقوق كلها وبنية المواطنة وأساسها؛ إذ يصنف الحقوق إلى ثلاثة: حريات فردية، وحقوق اجتماعية، ومشاركة سياسية. وهو تصنيف دارج لما أنتجته لوائح حقوق الإنسان بالتتابع، ولكن هابرماس يربط المواطنة بالمشاركة السياسية فقط، بحيث يعتبرها الوحيدة بين سائر الحقوق التي تمس حقيقة المواطنة وجوهرها. فهي التي تقرر الحالة القانونية لأي فرد داخل أي دولة؛ إذ لا يكون مواطنًا إلا باكتسابه الحق في أن يشرعن النظام السياسي وأن يقرر مصيره بحرية. أما بقية الحقوق فهي لا تمنح المواطن صفته، فالحريات الفردية محصَّلة لدى الإنسان

(2) يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة (بيروت: دار النهار، 2002)، ص 189.

من حيث هو إنسان قبل اكتسابه صفة المواطنة في بلد ما تقوم الدولة بحمايتها من خلال القوانين والمؤسسات وضمان استخدامها من خلال تكريس الحقوق الاجتماعية التي هي مجمل الخدمات التي تقدمها الدول الديمقراطية وغيرها، مثل التعليم والصحة[3]، فـ"ما من شيء يرسخ الوضع القانوني الذي يستمد مرجعيته من ذاته، وهو وضع المواطن، إلا الحقوق السياسية، أما الحقوق الفردية فهي حقوق سلبية، والحقوق الاجتماعية فيمكن أن تُمنَح بشكل أبوي"[4].

إن اهتمام هابرماس بحق المشاركة السياسية في معرض حديثه عن المواطنة يقوده إلى اعتبار النظام الجمهوري المؤسس وفق قانون الانتخابات التشريعية النظام المؤهل لبناء مواطنة حقّة. وهنا نسأل: إذا كان الحق السياسي الذي يمنح المواطن القدرة على "شرعنة" السلطة؛ أي منحها المشروعية، هو ما يجعل من المواطن مواطنًا في الدولة الديمقراطية، فمن هم المواطنون القادرون على منح الشرعية للسلطة؟ هل هم الأفراد المنتمون إلى ثقافة الدولة والناطقون بلغتها والحاملون ذاكرتها التاريخية؟ أم هم الأفراد الذين وُلدوا في المنطقة الجغرافية للدولة وعاشوا فيها؟ ما شأن الوافدين إليها من مناطق أخرى والمنتمين إلى ثقافات مغايرة؟ هل لأولئك حق المشاركة السياسية وحق المواطنة؟

قد تبدو إجابة هابرماس واضحة فيما يتصل بالحقوق السياسية للمواطنين ذوي الثقافات المختلفة والمتعددة، فهو يصرح بضرورة منحهم تلك الحقوق مع استبعاده جميع الحالات القومية قبل السياسية من مفهوم المواطنة، وإحالته المفهوم إلى منظومة الحقوق والواجبات في النظام الجمهوري للدولة الديمقراطية. يقول في ذلك: "ينفصل الجزء الجمهوري من المواطنة تمامًا عن الانتماء إلى جماعة ما قبل سياسية مندمجة بواسطة الأصل والتقليد المشترك واللغة المشتركة"[5]. فهو ينفي أن تكون المواطنة محصورة بمجموعة من الأفراد الذين تربطهم ثقافة واحدة وفق مفهوم قومي؛ لأن ذلك يدخل ضمن الحريات القومية لجماعة ثقافية، ولا يعبر البتة عن الحريات التي تمنحها المواطنة للمواطنين، فـ"لا تتساوى الحرية القومية بحرية المواطنين السياسية داخل الدولة. ولهذا تمكن الفهم الحديث لهذه الحرية الجمهورية أن ينفصل عن حضن الوعي القومي للحرية [...] فالمواطنة كانت بحسب المفهوم مستقلة دومًا عن الهوية"[6].

يحيلنا إقرار هابرماس باستقلالية المواطنة السياسية عن هوية المواطنين الثقافية إلى بحث موقفه من مسألة التعدد الثقافي في الدولة الديمقراطية من حيث حقهم على الدولة في حماية ثقافاتهم ورعايتها، والذي يبدو متقلبًا أو غامضًا إلى حد ما[7]، مقارنة بوضوح موقفه من ضرورة منح المواطنين المختلفين ثقافيًا حق المشاركة السياسية. كان الاختلاف بين الليبراليين والجماعاتيين حول قضية التعدد الثقافي

(3) ينظر: علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجًا** (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011)، ص 292.

(4) هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ص 196.

(5) المرجع نفسه، ص 187.

(6) المرجع نفسه، ص 188.

(7) نوضح ذلك في القسم الثالث من الدراسة إثر الحديث عن المواطنة العالمية التي دعا إليها هابرماس في كتاباته الأخيرة.

قائمًا في أساسه على كيفية تعامل الدولة الديمقراطية مع مختلف تصورات الخير لدى مواطنيها[8]؛ إذ يؤمن الليبراليون بأن الثقافة تنضوي ضمن الحرية الفردية وليس من مسؤولية الدولة التدخل في رعاية الثقافات المختلفة أو حمايتها داخل مجتمع ما، في حين يذهب الجماعاتيون إلى القول بضرورة تكفل الدولة بالدفاع عن ثقافة كل مواطن داخلها، ولا سيما فيما يتصل بدعم بعض العناصر والمناسبات الثقافية التي يعجز الأفراد عن إحيائها بمفردهم. ففي الوقت الذي يقضي فيه الليبراليون بحيادية الدولة في شأن الممارسات الثقافية المختلفة، يؤكد الجماعاتيون واجب مساندة الدولة ودعمها الممارسات الثقافية الخاصة بكل جماعة، وضرورة إلزامها الأقليات الثقافية باتخاذ ما من شأنه المحافظة على هوياتهم الخاصة.

يحاول هابرماس أن يقف موقفًا وسطًا بين الفريقين، فهو يوافق الليبراليين القول بضرورة اتخاذ الدولة موقفًا محايدًا تجاه الممارسات الثقافية، ولكنه يذهب مذهب الجماعاتيين إلى ضرورة احترام الدولة للثقافات المتعددة وحماية كرامة أصحابها[9]، بل يتجاوز هابرماس الموقفين مؤكدًا ضرورة إرساء سياسة اعتراف، تجنبًا لحصول أي خلافات بين المجموعات الثقافية داخل المجتمع الواحد؛ إذ "يتطلب تأسيس مواطنة متعددة حضاريًا سياسات وتنظيمات تهز القاعدة الوطنية للتضامن بين مواطني الدولة، وقد صارت هذه القاعدة طبيعة ثانية، وقد صار من الضروري في المجتمعات المتعددة حضاريًا تطوير سياسة اعتراف، لأن هوية كل من المواطنين منسوجة بهويات جماعية، وتعتمد على ترسيخ الاعتراف المتبادل في شبكة واحدة"[10]. يقترن هذا الاعتراف الذي قدمه هابرماس لحفظ التعدد الثقافي بمبدأ الاحتواء الذي يتخطى من خلاله احتمالية تهديد ثقافة الأغلبية بتهميش ثقافة الأقليات؛ الأمر الذي يؤدي إلى ذوبان الثقافات الوافدة حديثًا في الثقافة السائدة. والاحتواء – بتعبير هابرماس – يعني أن الكيان السياسي ينفتح أمام ضم المواطنين، من أي أصل كانوا، من دون تغييب هويتهم أو إدماجهم في ثقافة الشعب ذي النمط الواحد[11]. وكأن هابرماس أراد بذلك الإقرار بوجود ثقافة داخلية أصيلة ومسيطرة على سائر الثقافات الأخرى الآتية من الخارج، مشيرًا إلى أهمية احتوائها ضمن سياسة الاعتراف، وإلى خطورة إلغائها الثقافات بدمجها في نمطها الثقافي السائد والأصيل.

من هنا، نجد أن هابرماس لم يعتبر المواطنة والاختلافات الثقافية أمرين متضادين، بل متكاملين، فقد "تعامل مع قضية التعدد الثقافي تعاملاً سياسيًا، أي خاضعًا لمساطر التدبير التشاوري للمجتمع والدولة، ذلك التدبير الذي يروم تحقيق توافقات متوازنة كلما اختل ميزان القوى بين الثقافات"[12].

(8) للتوسع في ذلك، ينظر: كيملشكا.

(9) للتوسع في ذلك، ينظر: عبد العزيز ركح، **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس** (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011)، ص 161–170.

(10) هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ص 137.

(11) المرجع نفسه.

(12) محمد سبيلا [وآخرون]، **يورغن هابرماس: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي**، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي والناصر عبد اللاوي (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2013)، ص 152.

يعني ذلك أنه نظر إلى المواطنة نظرة سياسية بحتة، يعترف من خلالها بحقوق المواطنة الكاملة لأي مواطن في ظل النظام الجمهوري الديمقراطي، مهما كانت خلفيته الثقافية. فكل المواطنين – من أي ثقافة كانوا ومن أي منطقة انحدروا – متساوون في الحقوق، كما أنهم أحرار في عقد الحوارات التشاورية والنقاشات السياسية الآيلة إلى تحقيق مصلحة المجتمع الحاوي تعدديتهم الثقافية، وإلى تحقيق مصلحة الدولة المعترفة بمواطنيتهم. ولا شك في أن هذا المفهوم للمواطنة المتصالح مع التعدد الثقافي عند هابرماس يعكس- بوجه أو بآخر – واقع الدول الأوروبية عامة التي نشأ هابرماس في أحد مجتمعاتها التي استوعبت أعداد اللاجئين والمهاجرين إليها، ومنحتهم صفة المواطنة وفق أنظمتها السياسية ومبادئها القانونية.

نعثر على ملامح المواطنة التي تناولها هابرماس في الفكر السياسي عند ناصيف نصار[13] الذي يعتبر – انطلاقًا من دراسته الواقع السياسي اللبناني – أن المواطنة مفهوم يحتوي على كل العناصر المشتركة التي تتجاوز الاختلافات الدينية والطائفية في المجتمع الديمقراطي، كما هو مفهوم لكل ما يتجاوز الاختلافات السياسية الأيديولوجية في الدولة الديمقراطية. فيكون المواطن مواطنًا بما يتحلى به من انتماء وطني وحق سياسي يؤهله للانخراط في الشؤون المدنية والسياسية. إننا لنجد حقيقة المواطنة واضحة المعالم لديه في كتابه **التنبيهات والحقيقة**، يقول فيه: "لكل مواطن في الدولة الديمقراطية الحق في التفكير في الشؤون العمومية التي تعينه بصورة مباشرة أو غير مباشرة [...] يترتب على هذا الحق ثلاث نتائج تحكم سياسة الحقيقة السياسية في الديمقراطية: التعددية التفاعلية، وتكون الرأي المشترك، وامتناع ارتباط الدولة في ذاتها وعلى نحو مطلق بأي أيديولوجية مانعة لكل نقاش حولها. وهذا ما نعنيه بالتعدد الأيديولوجي وضرورة استثماره"[14].

تذكرنا هذه النتائج الثلاث بالمفاصل الأساسية التي بنى هابرماس عليها حقيقة المواطنة، بحيث يمكن المقاربة بين التعددية التفاعلية عند نصار والتعددية الثقافية التي تلزم عقد الحوارات التواصلية والتشاورية عند هابرماس، وبين تكون الرأي المشترك عند الأول والاتفاق الذي يبرمه المواطنون إثر ممارسة الفعل التواصلي عند الثاني، وبين امتناع ارتباط الدولة بأي أيديولوجيا عند الأول، وضرورة اعتراف الدولة بمختلف الثقافات واحتوائها وحماية كرامتها عند الثاني. غير أن التعدد الذي أشار إليه نصار في معرض حديثه عن المواطنة لم يسمه تعددًا ثقافيًا، بل أسماه تعددًا أيديولوجيًّا. ومردُّ ذلك إلى أمرين؛ أما الأول فيتمثل في أن الأزمة التي تواجهها المواطنة في لبنان تكمن في الاختلافات الدينية والطائفية التي تحولت

(13) على الرغم من ندرة إحالات نصار إلى كتابات هابرماس، نرجح اطلاعه على أعماله، بل نعتقد أن لديه تأثرًا ببعض جوانب فلسفته السياسية؛ إذ نجد توافقًا نسبيًا بين الرجلين إثر حديثهما عن مكونات المجتمع الديمقراطي (قارن بين حديث هابرماس عن الديمقراطية في كتابه **الحداثة وخطابها السياسي**، وحديث نصار عنها في كتابه **التنبيهات والحقيقة**)، كما نجد أن مبدأ اقتران التواصل بالاختلاف الذي انطلق منه هابرماس لتأسيس نظرية في التواصل في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**، هو المبدأ الذي عقد نصار وفقه محاججته لإثبات كونية الفلسفة في كتابه **الإشارات والمسالك**؛ إذ اعتبر أن الاختلاف شرط التواصل. في المقابل، تؤكد معارضة نصار لرأي هابرماس في مشروع الحداثة في كتابه **باب الحرية**، أنه اطلع على فلسفته وآرائه؛ إذ لا يمكن لنصار معارضة فكر هابرماس في ذلك لو لم يكن قد اطلع عليه.

(14) ناصيف نصار، **التنبيهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019)، ص 42.

إلى اختلافات أيديولوجية في المجتمع والدولة، وليست أزمة اختلافات ثقافية كما الحال في المجتمعات والدول الأوروبية. أما الأمر الثاني فهو المنطلق الليبرالي الذي ينتمي إليه نصار في فلسفته السياسية، ففي الوقت الذي أسس فيه هابرماس مشروعه في المواطنة على قاعدة توفيقية بين الليبرالية والجماعاتية، أقام نصار مشروعه وفق الفلسفة الليبرالية التي تؤمن بحرية الفرد المطلقة في انتمائه الطائفي وفي ممارساته الثقافية، ولكنها لا تؤمن بضرورة دعم الدولة الديمقراطية لتلك الممارسات.

من أجل ذلك ارتبط كلام نصار عن المواطنة بكلامه عن الانتماء الديني والتعدد الطائفي، فيقول - مثلاً - إثر تعريفه المواطنين في الدولة الديمقراطية: "أفراد الشعب في الدولة الديمقراطية مواطنون بمسؤولية كاملة، وليسوا رعايا، وكذلك ليسوا جماعة مؤمنين دينيًا. فهم متساوون باعتبارهم مواطنين، بصرف النظر عن إيمانهم الديني أو انتمائهم الطائفي"[15]. يشير بذلك إلى أن صفة المواطنة لا تُكتَسب بانتماء ديني أو ولاء طائفي داخل الوطن؛ لأن مثل هذا النوع من الانتماء والولاء يمنح الفرد هويته القومية أو الأيديولوجية بمعنى أدق، لا هويته الوطنية التي تقتضيها حقيقة المواطنة السياسية. ويبدو أن غياب هذه الأخيرة عن المجتمع والدولة ينزع منهما شرطًا رئيسًا من شروط قيام المجتمع الديمقراطي والدولة الديمقراطية؛ إذ يؤمن نصار أن "الوطنية من الشروط الأساسية لقيام الديمقراطية، لأنها تحدد الانتماء الأساسي الوحيد الذي يوحد أفراد الشعب وجماعاته توحيدًا شاملاً، لتحقيق السيادة الشعبية والمساواة بين المواطنين ومنظومة الحريات العامة. ففي الوطنية، الانتماء إلى الأرض ليس محض انتماء جغرافي وإنما انتماء اجتماعي سياسي [...] فليست المسألة علاقة رومنطيقية أو صوفية بمنطقة من الأرض وسكانها، كما أنها ليست مسألة علاقة اقتصادية يحكمها تطور السوق الرأسمالية في العالم، وإنما هي مسألة الأساس الموضوعي الصلب لبنيان الدولة الديمقراطية ووحدتها. وهي مسألة المجتمع الوطني والهوية الوطنية والتضامن الوطني والمصلحة الوطنية والاقتصاد الوطني والتربية الوطنية والرموز الوطنية والثروة الوطنية والتراث الوطني والمؤسسات الوطنية والروح الوطنية والذاكرة الوطنية، وفي المحصلة الدولة الوطنية التي يتقدم الانتماء إليها على أي انتماء اجتماعي سياسي آخر عند أعضائها"[16].

ومقارنة بالواقع اللبناني تبدو المسافة بعيدة بين ما يقوله نصار عن المواطنة التي يريدها ويعتبرها واجهة النظام الديمقراطي والواقع الذي يعيشه في لبنان، فإن كانت الدولة اللبنانية تنعت نفسها بالديمقراطية، فهي - بحسب نصار - ما زالت بعيدة عن هذا النعت، حيث إنها "لا تقف من المواطنين وحقوقهم وواجباتهم موقف الدولة الوطنية بالمعنى التام، وعلى أنها تعترف بثنائية الانتماء والولاء في كيان المواطن اللبناني، فلا تسعى إلى تربيته تربية وطنية وتربية مواطنية بقدر سعيها إلى تربيته تربية طائفية"[17]. فولاء المواطن اللبناني هو ولاء طائفي وليس وطنيًا؛ لأنه تربى منذ نشأته على حب

(15) المرجع نفسه، ص 37.

(16) المرجع نفسه، ص 135.

(17) ناصيف نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص 38.

الطائفة التي ينتمي إليها أكثر من حبه للوطن الذي يعيش فيه، وعلى تبعيته للحزب السياسي الذي يؤيده والزعيم الذي يسانده أكثر من تبعيته للوطن، فينشأ جيل طائفي أيديولوجي يعمل لأجل مصلحة الطائفة، لا جيل وطني يعمل لأجل مصلحة الوطن؛ لذلك نجد وطنيات طائفية في لبنان تحتل مكان الوطنية الواحدة الموحدة، فثمة "وطنية لبنانية مارونية، ووطنية لبنانية سنية، ونشأت مؤخرًا وطنية لبنانية شيعية تتميز منهما. ولكل من هذه الوطنيات تفسيره المختلف لتاريخ لبنان وحاضره، ويحمل ذاكرة مختلفة"[18].

المواطنة في لبنان، إذًا، مواطنة مشوهة بالنزعات الطائفية والأيديولوجيات الاجتماعية والسياسية، ولا يمكن تخليص المواطنة من براثن الاختلافات الدينية – كما يعتقد نصار – إلا بإقامة مجتمع مدني ودولة علمانية. فلا تتحقق مواطنة المواطن اللبناني من دون إعادة حقوقه على الصعيد الإداري (نيل الوظائف الإدارية في الدولة على أساس الكفاءة لا الطائفة)، وعلى صعيد الأحوال الشخصية (الزواج المدني بين أبناء الطوائف وحرية المعتقد القاضي باختيار الدين وتغييره)، ذلك أن منح المواطن اللبناني هذين الحقين يؤدي إلى منحه الحق السياسي في الانتخابات[19].

يتبين لنا من ذلك أن نصار يلتقي مع هابرماس في اعتبار الحق السياسي أساس المواطنة، ولكن في حين جعل هابرماس الحقوق المدنية والاجتماعية حقوقًا بديهية يستطيع الإنسان أن يحصلها في الدول الديمقراطية وغير الديمقراطية، جعل نصار الحق السياسي نتيجة بَعدية، لا يمكن للمواطن أن ينالها في الدولة الديمقراطية إلا بعد نيله حقوقه المدنية. وتعليل ذلك أن المواطن في الدول الأوروبية حاصل أصلاً على حقوقه المدنية والاجتماعية، فلا مجال لهابرماس للبحث في مدى توافرها، وإنما قضية المواطنة في تلك المنطقة ترتكز ارتكازًا على حق المشاركة السياسية، أما المواطن في لبنان فلمّا يحصِّل حقوقه المدنية والاجتماعية. بناء على ذلك اقتصر حديث نصار على الحقوق السياسية التي لا يمكن تقعيدها قبل الحقوق الأولية التي لا تعد حقوق مواطن في دولة ديمقراطية، وإنما حقوق إنسان يُعترف بها في أي منطقة من العالم تتوافر فيها المواصفات التي تجيز إطلاق تعبير "دولة" عليها.

يبدو أن كلاًّ من هابرماس ونصار قد التقيا في تأطير مفهوم المواطنة من حيث علاقتها بالاختلافات المتعددة في المجتمع، سواءً أكانت اختلافات ثقافية أم اختلافات طائفية أيديولوجية، كما اتفقا من حيث الاهتمام بالحقوق السياسية أساسًا رئيسًا لقيام المواطنة. فنجد أن ثمة توافقًا نظريًّا بين الفيلسوفين في تصورهما للمواطنة، بحيث اقترنت لديهما بمدى توافر الحقوق السياسية التي تتمتع بها جميع الفئات الثقافية المختلفة في المجتمع، ذلك أن التعدد الطائفي الذي اشترط نصار على المواطنة السياسية احتواءه، هو التعدد الثقافي الذي اشترط هابرماس على المواطنة السياسية احتواءه أيضًا،

(18) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 76–77.

(19) للاطلاع على آراء نصار في كيفية تأسيس مجتمع مدني وخطوات تحول الدولة الطائفية إلى دولة علمانية، ينظر: ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط 3 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1977)؛ نصار، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟**

فما الفكر الطائفي إلا ثقافة قومية تميز مجموعة من الناس من غيرهم. وقد دفع وجود التعدد الثقافي في المجتمعين الفيلسوفين إلى إقران المواطنة بمبدأ المساواة، فمثلما اشترط هابرماس منح الحقوق السياسية وما يترتب عليها من حريات لجميع الموطنين بالتساوي، اشترط نصار إقصاء الامتيازات السياسية التي تنالها بعض الطوائف دون بعضها الآخر في الوطن الواحد، من أجل تحقيق المساواة المدنية والسياسية التي تمنح جميع المواطنين الحقوق السياسية ذاتها. وإضافة إلى ذلك، اتفق الفيلسوفان على ضرورة منح الأفراد حريتهم بوصفهم مواطنين في دولة، وهي حرية مدنية سياسية تختلف اختلافًا جذريًا عن الحرية المتصلة بالقومية أو الطائفية. وبناء عليه، فإن مفهوم المواطنة عند نصار هو ذاته عند هابرماس، لكن كلًّا من الفيلسوفين استعمل المصطلحات التي تلائم فكره الفلسفي السياسي من جهة، والواقع الاجتماعي لمنطقته من جهة أخرى. وأيًّا يكن، فلنا أن نسأل هنا: إذا كانت المواطنة - وفق الفيلسوفين - تقتضي منح المواطنين حقوقهم السياسية التي يتجاوزون بها اختلافاتهم الثقافية وانتماءاتهم الدينية والقومية، فما مصير الهوية الثقافية الخاصة بكل مواطن في دولة القانون الديمقراطية؟

ثانيًا: هوية المواطن الثقافية في المجتمع الديمقراطي

لا يمكن الحديث عن طبيعة الهوية الثقافية وحدودها في المجتمعات الديمقراطية بمعزل عن الحديث عن الذات والأمة والدولة، فثمة خصوصية لكل ذاتٍ إنسانية تحدد الفرد وتميزه من أفراد عدة يشاركونه هويته القومية أو الأممية التابعة بدورها للغة المشتركة أو المنطقة الجغرافية أو الدين أو العرق أو الذاكرة التاريخية. ثم تندرج هوية الفرد الشخصية وهويته القومية تحت هوية وطنية سياسية تمنحها الدولة الديمقراطية. يكون المواطن بذلك ذا هويات متعددة؛ واحدة تحدد من هو الشخص بذاته، وأخرى ثقافية تحدد أصله وانتماءه الثقافي، فضلاً عن هوية وطنية تحدد مواطنيته، وتمنحه صفة سياسية يُعامَل من خلالها في دول العالم كلها وفق بطاقة شخصية أو وثيقة سفر.

يكتسب الأفراد - من الناحية النفسية الاجتماعية - في عمر محدد خاصية شخصية ثقافية مركبة، تغدو سمتهم الوجودية التي تميز ذواتهم في جميع الأوقات. إذا ثبتت هذه الخاصية في شخصياتهم يكونون بفضلها مستقلين بذواتهم، ويستطيعون التحرر من تأثير الآخرين ومنح حياتهم شكلاً واستمرارية تفصلهم عن حيوات الآخرين، وبهذا المعنى فهم أفراد مستقلون أحرار بطبيعتهم بفضل هوياتهم التي تحدد "مَن هم" من بين جنس "ما هم"[20]. هذه الهوية الذاتية التي يتفرد بها الفرد ويُعرَف من خلالها باسمه الذي هو له، تمتزج بهويته الثقافية التي ينالها في وسط اجتماعي يشاركه فيه الآخرون بها، والتي كان لاسمه نصيب منها. يقول هابرماس في هذا الصدد: "إن الاسم بما هو كذلك هو بالطبع لا يكفي، لكن مؤسسة منح الأسماء إنما تسهر على أن يعمل كل اسم شخصي باعتباره مَعلمًا نستطيع من خلاله أن نوجه أنفسنا كي نبلغ امتلاك المعطيات التي تكفي كي يتم تحديد الهوية: تاريخ الولادة ومكانها،

(20) للتوسع في ذلك، ينظر: يورغن هبرماس، **نظرية الفعل التواصلي: في نقد العقل الوظيفي**، ترجمة فتحي المسكيني، مج 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 168-191.

الانتماء العائلي، الحالة المدنية، الجنسية، الطائفة [...] إن هذه هي في العادة المقاييس التي بالاستناد إليها يتم تحديد هوية شخص ما، على سبيل المثال عندما يثبت هويته من خلال الاستظهار بجواز السفر"[21].

نجد بذلك أن الهوية الذاتية غالبًا ما تتماهى مع الهوية الثقافية المكتسبة من المجتمع؛ إذ إن الأفراد "يفهمون أنفسهم باعتبارهم أشخاصًا تعلموا أن يشاركوا في تفاعلات اجتماعية، وهم يفهمون أنفسهم في كل مرة بصفة شخص معين كبر باعتباره ابنًا أو بنتًا في ظل عائلة معينة، وفي بلاد معينة، وتربى بروح طائفة معينة"[22]. فثقافة الفرد الاجتماعية التي ترسم ملامح هويته الشخصية، تؤطر انتماءه القومي إلى أمة من الأمم، ويُصنف وفقها تصنيفًا قبل سياسي، يشمل اللغة أو الدين أو العرق، فيكون إنسانًا عربيًا أو فرنسيًا أو إنكليزيًا، ويكون أيضًا مسلمًا أو مسيحيًا أو بوذيًا، ويكون إنسانًا أبيض أو أسود أو أصفر. وهذا ما يُعبَّر عنه بالتعدد الثقافي الذي تسعى الدول الديمقراطية إلى تجاوزه من خلال الهوية الوطنية السياسية التي تجعل الأفراد، مختلفي اللغة والدين والعرق، مواطنين متساوي الحقوق والحريات. فهل يعني ذلك أن الهوية الوطنية السياسية تتفوق على هوية المواطن الثقافية؟ وهل يمكن للأولى أن تلغي الثانية؟ بمعنى آخر: هل يمكن للمواطنة المكتسبة أن تحل محل الهوية الثقافية التراثية للمواطن؟ وهل يمكن أن توفِّق الدول الديمقراطية المستضيفة للتعددية الثقافية بين تحديات العولمة والحداثة، وتحدي الحفاظ على الهويات الثقافية؟

تتخذ الهوية الثقافية عند هابرماس مفهومًا قوميًا، بحيث تعبر عن الثقافة الواحدة التي تربط مجموعة من الأفراد، والتي ينالون بها انتماءً ضيقًا وحقوقًا وحريات داخل جماعة معينة، لا تسمو إلى تلك التي ينالها المواطن في الدولة الديمقراطية. ويبدو أن هذا الدور الذي يسنده هابرماس إلى الهوية الثقافية، مستند هو الآخر إلى النزعة التوفيقية التي تبناها في منظومته الفلسفية والسياسية، وإلى ما ساد في المجتمع الألماني من أيديولوجيا قومية حالت دون قيام مواطنة سياسية. ولأجل ذلك تتخذ علاقة المواطنة بالهوية الثقافية عنده منحى سلبيًا؛ إذ يجعل تجاوز الانتماء القومي الثقافي شرط المواطنة السياسية. ولا يعني التجاوز الثقافي هنا تخلص الفرد من هويته التي تشكل ذاته وتميزه ثقافيًا من غيره، وإنما الفصل بين المواطنة والثقافة فصلاً سياسيًا؛ أي تحرير الحقوق والحريات السياسية من القيود الثقافية والسيطرة القومية والانغلاق الأيديولوجي، مع ضرورة الاعتراف بكل ثقافة واحتوائها داخل المجتمع الواحد.

سعى هابرماس إلى "الجمع بين استراتيجيتين متقابلتين في استراتيجية واحدة لا تفرط في الحداثة ولا تلغي الهويات الثقافية، لا تبطل الوحدة والانسجام ولا تضحي بالتعدد والاختلاف. فواجب الحداثة، في زمن العولمة، وما بعد الحداثة، لا يتعارض مع التعدد الثقافي، أي مع حق الحفاظ على

(21) المرجع نفسه، ص 181.

(22) المرجع نفسه، ص 182.

الهويات الثقافية ضمن المجال العام للمجتمع أو الدولة"[23]. ولا يخفى أن الاستراتيجيتين اللتين جمع بينهما هابرماس هما: الاستراتيجية الليبرالية التي أهملت الاختلافات الثقافية في سبيل تعزيز الحرية الفردية التي تقتضيها الحداثة والعقلية الحديثة المعولمة، والاستراتيجية الجماعاتية التي أغفلت في بعض مبادئها تحديات الحداثة متمسكة بالتراث الاجتماعي وهوية الإنسان الثقافية. ورغم محاولته الجمع بين الاستراتيجيتين بدا هابرماس منحازاً، شيئًا ما، إلى النزعة الليبرالية عندما ذهب إلى تحديد الهوية في المجتمعات الحديثة تحديدًا تجاوز به الناحية الثقافية، بحيث اتخذت لديه الهوية صفة "بنية معيارية اتفاقية مرتبطة بأدوار اجتماعية محددة، وتكونت بشكل مؤسساتي ضمن أنساق من التعلم ودرجات من التطور"[24]. وهو تحديد يقترب فيه كثيرًا من فلسفة أنصار الليبرالية؛ إذ يستبعد مثله التصورات القومية والدينية، ويدخل الهوية مدخلاً حداثيًا يقطع مع المحددات ما قبل الحديثة للهوية.

ربط هابرماس إمكانية تحقق المواطنة بمدى تمتع الأفراد بحقوقهم السياسية ومدى ممارستهم لها، وهو ما دفع به صوب المسار الليبرالي إلى حد جعله يستوعب مفهوم الأمة في مفهوم الدولة، ويحول السمات الثقافية لأفراد الأمة إلى سمات سياسية لمواطني الدولة. فهو يصرح بأن "تقرير المصير ديمقراطيًا لا يتحقق إلا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون زمام مصائرهم السياسية [...] إن فكرة الأمة يبني بواسطتها المواطنون - متجاوزين الولاءات المولودة تجاه القرية والعائلة والمنطقة والسلالة - شكلاً جديدًا من أشكال الهوية الجماعية"[25]. بذلك لم تعد الأمة مجموعة ثقافية قبل سياسية ينتمي المواطن إليها تحت رعاية النظام الديمقراطي المعترف باختلافه الثقافي، بل غدت مصطلحًا يُشار به إلى مجموعة سياسية من المواطنين في الدولة الديمقراطية، وفي ذلك إلغاء غير مباشر للهوية الثقافية الاجتماعية التي تمثل تراث كل فرد أصبح مواطنًا في دولة.

اكتسحت ظاهرة الدولة - الأمة العالم إثر ظهور الدول القطرية وترسيم الحدود بين الدول، وتحول معنى الأمة إلى معنى الدولة مع الثورة الفرنسية، أما الأساس النظري لظاهرة المماهاة بين الدولة والأمة فنجده في سياق الفلسفة الرومانسية الألمانية في القرن الثامن عشر[26]. وفق هذه الظاهرة، وفيما يتعلق بالسياق الألماني، جرى "تطوير مفهوم الأمة في إطار الأيديولوجيا القومية التي تتأسس على عناصر ثقافية. هذه الأيديولوجيا تركز بالنسبة لكل بلد على المميزات الخاصة التي ينفرد بها والتي تحدد هويته [...] فكل بلد يكوّن نظرته الخاصة عن البلدان الأخرى المجاوزة له، محاولاً أن يلخص نظرته للآخر في مجموعة من القوالب الجاهزة"[27]. وبغض النظر عن مدى سلبية الثقافة التي أُسست عليها الأمة الألمانية تجاه الآخر المختلف، فإن الحل الذي يقدمه هابرماس لتخطي مرحلة الأيديولوجيا الألمانية

(23) سبيلا [وآخرون]، ص 159.

(24) الناصر عبد اللاوي، **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس** (بيروت: دار الفارابي، 2012)، ص 163.

(25) هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ص 127.

(26) للتوسع في ذلك، ينظر: عادل البلواني، **النظرية السياسية لهابرماس: الحداثة والديمقراطية** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014)، ص 160-167.

(27) المرجع نفسه، ص 162.

القومية يكمن في التخلي عن تراثها الثقافي من أجل تكوين هوية وطنية، وفق المعنى السياسي للكلمة ووفق مبادئ المواطنة الدستورية، أو من أجل تكوين هوية ما بعد-وطنية، وفق ما يمكن تسميته بالمواطنة الأوروبية تبعًا لما تحقق في إطار بناء الاتحاد الأوروبي. فهو يعتقد أنه من الواجب "الدفاع عن مفهوم للمواطنة ما بعد-تقليدي، وذلك باستبعاد الحجج التاريخية التي تنادي بالعودة إلى المفهوم التقليدي للهوية الألمانية [...] فمن الضروري أولاً إبعاد شبح القومية، وذلك عن طريق إرساء قواعد نظرية جديدة تفصل الأمة عن الدولة، وتؤدي إلى تشكيل هوية ما بعد-وطنية"[28].

أراد هابرماس إعادة بناء الهوية الألمانية بعيدًا عن التمجيد القومي الذي كان سائدًا في تراثها؛ لذلك يقترح المواطنة الدستورية حلاًّ لمواجهة ماضي الهوية الألمانية، معتبرًا أن "ليس لرهان الاستقرار السياسي من خيار آخر للقطع مع هذه الفترة المظلمة من التاريخ إلا تأسيس الهوية السياسية على مبادئ مدنية عالمية، لا تكون التقاليد الوطنية في ضوئها مقبولة كما هي في إيجابياتها وسلبياتها"[29]. فلا يمكن الجمع بين الهوية الألمانية القومية والهوية السياسية التي توجبها المواطنة الدستورية، لا سيما أن هذه المواطنة كانت بمنزلة نظرية تبحث في علاقة الشعب الألماني بماضيه وهويته، وتسعى إلى تخليصه من هذه الهوية وذاك الماضي، بل إن السياق الذي صيغ فيه مفهومها كان متصلاً اتصالاً مباشرًا بالبعد الألماني. فالمواطنة الدستورية تظهر "ضمن مسار التفكير في أساس الهوية الألمانية، وضرورة فصل الممارسة السياسية عن الاعتبارات الثقافية والعرفية لتفادي كل انبعاث جديد لأي شكل من أشكال القومية"[30].

يتضح من ذلك موقف هابرماس الذي أشرنا إليه منذ قليل، فرغم اعترافه بالتعدد الثقافي إثر تناوله مسألة المواطنة فإنه يقصي التراث الثقافي للأمة في سعيه إلى تشكيل هوية سياسية للمواطن في الدولة الديمقراطية، وهو بذلك يعترف اعترافًا غير صريح بأن هوية الفرد الثقافية تعيق امتثاله لهوية المواطنة السياسية المدنية؛ إذ يقضي بتفادي "كل ما يمكن أن يكون عاملاً على التفرقة أثناء الحديث عن مكونات الهوية، وبانتقاد المكونات المشتركة في تحديد أي هوية، فمن أجل بناء مجتمع حديث يشكل بيئة ملائمة لممارسة الديمقراطية، من الضروري تجاوز المحددات التقليدية في بناء الهوية والسعي إلى تأسيس ثقافة سياسية مدنية يشعر الجميع بانتمائه لها"[31]. لأجل ذلك، نعتقد أن هابرماس لم يشأ أن يجمع المواطن الألماني خاصة والمواطن الأوروبي عامة بين هويتين، ثقافية وسياسية؛ لأن بينهما تناقضًا لا يمكن العدول عنه دون الإعلاء من شأن إحداهما على الأخرى، وقد حسم ذلك بتقعيده مفهومًا للهوية الحديثة يُدخل فيها العناصر السياسية المدنية ويُخرج منها العناصر الثقافية، وفي ذلك إشارة إلى اعتقاده أن الامتثال للهوية السياسية المدنية يؤدي لا محالة إلى الإلغاء التدرجي للهوية الثقافية القومية.

لا يبتعد موقف هابرماس حيال الهوية الثقافية، الناتج من مناهضته للأيديولوجيا الألمانية القومية التقليدية ومن سعيه إلى توحيد الهويات الأوروبية في هوية سياسية جامعة، عن موقف نصار حيالها.

(28) المرجع نفسه، ص 170.

(29) ركح، ص 144.

(30) المرجع نفسه، ص 145.

(31) البلواني، ص 182.

فقد ناهض هذا الأخير – انطلاقًا من فكره الليبرالي – الأيديولوجيا اللبنانية الطائفية التي منحت اللبنانيين هويات ثقافية مختلفة داخل الوطن الواحد، حالت دون تحقيق المواطنة وتفعيل النظام الديمقراطي. فكما اتخذ المفهوم عند هابرماس إطارًا قوميًا، اتخذ عند نصار إطارًا طائفيًا، وما تمثله القومية في ألمانيا من إعاقة لتكريس مفهوم المواطنة هو ذاته ما تمثله الطائفية في لبنان، وما تقتضيه المواطنة لدى كليهما هو الفصل بين الهويات الثقافية سواء كانت قومية أو طائفية، والحقوق والحريات السياسية، في إطار نظام ديمقراطي يحتضن جميع القوميات أو الطوائف المنتمية إلى الدولة الأمة ويعلو عليها، في نفس الوقت، سياسيًا.

يرى نصار أن "اللبنانيين في مرآة الصراع العقائدي لا يتمتعون بهوية واحدة متفق عليها، فبعض الاتجاهات العقائدية يرى أن الهوية الجماعية العليا التي يتحدد بها الفرد اللبناني هي الهوية الطائفية، وأن هوية الشعب اللبناني ليست أكثر من حصيلة هويات طائفية معينة. وبعضها يرى أن الهوية الجماعية العليا التي يتحدد بها الفرد اللبناني [...] [هي] الهوية القومية، اللبنانية في نظر فريق، السورية في نظر فريق آخر، والعربية في نظر فريق ثالث. ويذهب آخرون إلى القول بالهوية الطبقية"[32]. وأيًّا يكن، فذلك يدل على أن لا هوية وطنية يتحلى المواطن اللبناني بها بمعزل عن انتمائه الطائفي أو القومي أو الطبقي؛ إذ لا يمثل هذا الانتماء هوية الفرد الثقافية فحسب، بل هويته الذاتية والشخصية أيضًا التي يُميز بها الآخرين من نفسه.

من بين هذه الانتماءات يركز نصار على الانتماء الطائفي الذي يعتبره الحائط الإسمنتي الذي يحجب اللبناني عن المواطنة، ذلك أن الهوية الطائفية قد غزت الهوية الوطنية وتحكمت في الحقوق السياسية وشرعنة الدولة، وبدل أن تكون المواطنة أساس الوجود السياسي للمواطن، كانت الطائفة كذلك. فـ "الطائفة التي ينتمي إليها اللبناني تشكل الإطار الذي يشعر من خلاله بوجوده السياسي. لذلك لا يحس مباشرة بأنه مواطن يتمتع بجميع الحقوق والواجبات المدنية التي يتمتع بها المواطن الكامل. فالطائفية تقف حاجزاً بينه وبين شعوره بالدولة كدولة لجميع المواطنين على حد سواء"[33]. فالمواطنة في لبنان مواطنة مجزأة، والمواطن اللبناني مواطن ناقص باعتبار أنه يمارس حقه السياسي تبعًا لهويته الطائفية لا تبعًا لهويته الوطنية، ولما كان ذلك يقضي بمنح حقوق سياسية وامتيازات إدارية لمواطنين ينتمون إلى طائفة معينة أكثر من مواطنين ينتمون إلى طائفة أخرى، بدا النقص الذي نعتنا به المواطنة والمواطن واضحًا، وخير مثال على ذلك اعتماد الهوية الطائفية أساسًا لتنظيم الانتخابات النيابية وتأليف الوزارة في لبنان.

لما كانت الأيديولوجيا الطائفية مسيطرة على هوية المواطن اللبناني، كان لا بد من تفاديها لتأسيس هوية وطنية سياسية. وبالنسبة إلى نصار، يكون هذا التفادي ممكنًا إذا ما توافرت الثقافة الليبرالية في المجتمع اللبناني، تلك الثقافة الداعية إلى وعي الحرية؛ لأن وعيها من شأنه أن يحرر العقل اللبناني من الأيديولوجيا الطائفية. فاعتقاد نصار أن "الفرد حر في ثقافة الليبرالية في تنفيذ ما يرغب [فيه] [...]

(32) ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الأيديولوجية**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986)، ص 117.

(33) نصار، **نحو مجتمع جديد**، ص 159.

في اتخاذ موقف معين من المطلق وما يتصل به من اعتقادات وممارسات، وحر كذلك في أن يريد فعل ما يرغب في فعله، وأن لا يريد فعل ما لا يرغب في فعله"[34]؛ يجعله يسير في المسار الليبرالي سيرًا معلنًا وواضحًا، يدعو فيه إلى ضرورة الاعتراف للمواطن بالحق في حرية الاعتقاد الديني والطائفي من حيث هو فرد فقط؛ أي بمعزل عن الطائفة التي ينتمي إليها، بل حتى ضد ما يمكن أن تقبل به طائفته، وأحيانًا ضد ما يمكن أن يقبل به المجتمع والدولة. ولا يكون بهذا للدولة شأن في حماية أي معتقد طائفي أو دعمه؛ لأن الهوية الوطنية في الدولة الديمقراطية تعلو على سائر الهويات الثقافية والطائفية.

بدا الموقف الليبرالي لدى نصار واضحًا فيما يتعلق بالانتماء الطائفي؛ لما لهذا الانتماء من دور في الممارسات السياسية، فالهويات الثقافية الطائفية في لبنان لا يقتصر وجودها على الممارسات الاجتماعية؛ إذ أدخلت خلافاتها إلى صلب الدولة والمنظومة السياسية. ويظهر لنا هنا وجه التقاء آخر بين هابرماس ونصار، ففي الوقت الذي قدم هابرماس نظرية المواطنة الدستورية حلًّا لتجاوز النزعات المعادية لليبرالية للهوية القومية الألمانية، قدم نصار نظرية تقضي بتقديم المجتمع الوطني الديمقراطي حلًّا لتجاوز مطبات الهوية الطائفية وما تسببه من اختلافات سياسية داخل الدولة. أما إمكانية تحقق هذا المجتمع الوطني فتعود إلى ثلاثة مبادئ أساسية يقدمها نصار كما يأتي: "المبدأ الأول هو أسبقية الانتماء الوطني عند جميع أعضائه على أي انتماء اجتماعي سياسي آخر. والمبدأ الثاني هو المساواة بين جميع أعضائه كمواطنين. والمبدأ الثالث هو الحرية الشخصية المسؤولة لجميع أعضائه"، كما يعتقد نصار أن هذه المفترضات تؤلف "مجالًا أصيلًا لتشكيل الاختلاف وتسويره، بمعنى أنها تضبط حركة الاختلاف، سلبًا وإيجابًا، وتضع كل نوع من أنواع الاختلاف في المجتمع في نصابه ومرتبته، وتحدد القواعد الملائمة لاستيعابه أو لاستمراره، أو لحسمه وتجاوزه"[35].

إن الهوية الثقافية في لبنان هوية طائفية بامتياز، تمتد بجذورها التاريخية إلى القرن السابع عشر[36]، ويصعب من ثم تأسيس هوية وطنية تستوعبها؛ إذ استحكمت في هوية اللبناني الشخصية والثقافية والسياسية على حد سواء. من أجل ذلك، يقتضي تحلّي اللبناني بهوية وطنية سياسية مدنية تخلّيه عن هويته الطائفية سياسيًا، لا ثقافيًا؛ إذ من شأن النظام الديمقراطي أن يمنح المواطن حريته في الاعتقاد والانتماء الديني والطائفي، ولكن ضمن حدود المجتمع لا الدولة؛ أي ضمن الممارسات الاجتماعية، لا السياسية، ووفق ما يمنحه النظام الديمقراطي من حرية الاعتقاد من دون التعدي إلى التحكم في الحقوق السياسية والإدارية والمدنية. يقول نصار في هذا الصدد: "الوحدة تسبق الاختلاف في سلم معايير المجتمع الوطني الديمقراطي، واسمها وحدة الهوية الوطنية بالنسبة إلى المجتمع ككل واحد [...] وهي تعلو على جميع الهويات والانتماءات الجماعية التي تنشأ ضمن المجتمع، بين أفراده، أو بين فئاته وشرائحه. ولا قوة حقيقية لوحدة الانتماء الوطني من دون المساواة في الحقوق والواجبات المدنية والسياسية، بين جميع الأفراد

(34) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2013)، ص 260.

(35) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية** (بيروت: دار النهار، 1997)، ص 160–161.

(36) للاطلاع على ذلك، ينظر: مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1697–1861**، ط 4 (بيروت: دار الفارابي، 2009).

الذين يحملون سماتها. فكل تفريق بين المواطنين في الحقوق والواجبات التي لهم أو عليهم كمواطنين، أشبه بإسفين في بنيان الوحدة الوطنية. إلا أن التفريق الممنوع في المجتمع الوطني الديمقراطي يقف عند حد احترام فردية كل عضو من أعضائه، الفردية النابعة من تكوينه البيولوجي والنفسي، ومن حريته التي لا يمكن قتلها من دون قتله كمواطن"[37]. يوضح نصار بذلك كيفية الوصول إلى تحقيق هوية وطنية من دون الطعن في الهويات الثقافية للطوائف اللبنانية، وسبيل الدولة اللبنانية إلى التوفيق بين المساواة الحقوقية السياسية بين مواطنيها، واعترافها بحريتهم الفردية في اعتناق الدين وممارسة شعائره، من أجل تحصيلها الفعلي، لا النظري فحسب.

ويبدو لي أن جدلية الهوية الثقافية وفق منطق الاختلاف، والهوية الوطنية وفق حقيقة المواطنة وواقعها السياسي، لا تُحسَم بمجرد الوقوف على الحياد أو محاولة عقد توفيق نظري بين الهويتين. فواقع البناء السياسي الأوروبي الحالي القائم على نموذج الديمقراطية الليبرالية بما تعنيه من علوية حقوق الإنسان وسيادة مبدأ حكم القانون، والذي يشمل دولة ألمانيا جزءًا منه، يدفع هابرماس إلى الإقرار بوجوب انفصال هوية المواطن الألماني عن تراثه وأيديولوجيته القومية، من أجل اكتساب مواطنة سياسية أوروبية. كما أن الواقع اللبناني الذي تتقاسم نظامه السياسي هويات طائفية، يدفع بنصار إلى الإقرار بوجوب انفصال هوية المواطن اللبناني عن أيديولوجية طائفته السياسية من أجل اكتساب مواطنة سياسية وطنية. وأقصد بذلك أن نظرية التوفيق بين المواطنة السياسية والهوية الوطنية من جهة، والانتماء القومي والهوية الثقافية من جهة أخرى، والتي حاول هابرماس ونصار صياغتها، بدت نظرية بعيدة قليلاً عن الواقع الأوروبي واللبناني، ولعل ذلك ما دفعهما، إثر صوغ نظريتيهما، إلى اعتراف خجول غير صريح بأهمية تجاوز الانتماء الثقافي بالمطلق إذا ما أراد الفرد اكتساب هوية وطنية.

من هنا، نجد أن الحفاظ على الهوية الثقافية داخل المجتمع الوطني لا يهدد ديمقراطية المجتمع، وإنما يشكل خطرًا، بوجه أو بآخر، على مواطنة المواطن فيه، فتمسُّك المواطن بثقافته القومية أو الدينية قد يؤول إلى منعه من ممارسة بعض حقوقه المدنية أو السياسية، وهذا ما يدفع بعدد من المواطنين إلى التنازل عن بعض المبادئ التراثية من أجل تحقيق اندماج وطني. وبناء عليه، إذا كانت المواطنة المدنية السياسية تلح على تجاوز الهويات الثقافية، فماذا عن المواطنة العالمية؟ هل تلح هذه الأخيرة على تجاوز الهويات الوطنية؟

ثالثًا: بين المواطنة العالمية والسيادة الوطنية

مهّدت ظاهرة العولمة للحديث عن إمكانية تحقيق مواطنة عالمية يتحلى المواطن من خلالها بحقوق سياسية تتخطى حدود الأوطان والدول. ونعتقد أن الفكرة في حد ذاتها ليست غريبة عن طبيعة الوجود الإنساني وأصله؛ إذ إن الأرض، من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها،

(37) نصار، **التفكير والهجرة**، ص 161.



وطن الإنسان، أي إنسان، مع اختلاف جنسه ولونه وعرقه ومعتقداته. لكن تشكل الأمم وتأسيس الدول وتقسيم الأراضي ورسم الحدود وتقعيد السياسات والنظم، جعلت الفكرة غريبة ومستهجنة، ولا سيما بعد أن أدى التقسيم الحديث للدول والأوطان إلى خلق فجوة حقوقية بين الناس، عبر منح كل فرد بطاقة هوية تحدد جنسيته تبعًا للمنطقة الجغرافية التي ولد وعاش فيها، وأصبحت تلك الجنسية تحدد قيمة الإنسان في العالم. ويكفي، لإدراك هذا الواقع، أن يعقد أحدنا في ذهنه مقارنة نظرية بسيطة بين ما يناله حامل الجنسية الأميركية أو الكندية أو البريطانية – مثلاً – من حقوق، وما يناله حامل الجنسية الفلسطينية أو اللبنانية أو المصرية منها. وأيًّا يكن، فإن نظرية هابرماس في المواطنة العالمية تبتعد قليلاً عن فكرة الحق الإنساني العام في الأرض كلها، كوكبًا ووطنًا لا تقسمه حدود ولا تتقاسمه دول؛ إذ طرحها بناءً على الواقع الأوروبي وما آل إليه من اتحاد، وما يواجهه من مشكلات إثر اتحاده.

وبعيدًا عن الخوض في الانعطافات التاريخية التي دعت إلى إقامة اتحاد أوروبي، ما من ريب في أن الصراعات الدينية الدموية بين الهويات الثقافية الطائفية في أوروبا، والتي بلغت ذروتها في حرب الثلاثين عامًا (1618–1648)، والتي دمرت ألمانيا، وقتلت ثلث سكانها، وانتهت بإبرام معاهدة وستفاليا عام 1648، شكلت، مع الحربين العالميتين وتبني مشروع بناء الاتحاد الأوروبي، منطلقًا لدعوة هابرماس إلى المواطنة العالمية. فهو يرى أن "النزاعات الحادة التي شكلت ملامح التطور الأوروبي منذ القرون الوسطى كانت دافعًا لنزع المركزية عن المناظير الخاصة وللتأمل والابتعاد عن الانحيازات، وحافزًا على التغلب على الخصوصية وتعلم التسامح مع الآخرين ومأسسة الجدل. هذه التجارب التي جرت مع أشكال ناجحة للدمج الاجتماعي طبعت الفهم الذاتي المعياري للحداثة الأوروبية، وهو يعني الشمولية الداعية للمساواة. هذه الشمولية التي يمكنها أن تسهل لنا – نحن أبناء القومية البربرية وبناتها وأحفادها – الانتقال إلى علاقات اعتراف متطلبة في ديمقراطية ما بعد–قومية"[38].

يمكن القول إن نجاح الدول الأوروبية في إقامة اتحاد بينها بعد سلسلة من الحروب والصراعات، عزز لدى هابرماس فكرة المواطنة العالمية، فلا يكاد يغيب المثال الأوروبي عن معظم كتاباته. وقد آمن هابرماس بإمكانية تحقق مواطنة أوروبية تفسح المجال أمام كل مواطن أوروبي في أي دولة أوروبية، للإسهام في صوغ سياسة القارة كلها ومنحها الشرعية، منطلقًا من ذلك إلى محاولة تعميم المشروع الأوروبي على العالم، وداعيًا إلى إقامة مواطنة عالمية تتجاوز فيها حقوق المواطن السياسية الحدود كلها. يجري ذلك وفق ديمقراطية تشاورية، تقضي بعقد تواصل بين المواطنين، وتستلزم خوضهم حوارات ونقاشات يقررون من خلالها مصائرهم بأنفسهم، ويتفقون على ما هو صالح لهم بوصفهم مواطنين عالميين. وكان هابرماس قد تناول أسس هذه الحوارات ومبادئ ذاك التواصل بين المواطنين في نظرية الفعل التواصلي[39] التي تقترن بفكرة المواطنة الدستورية المتحررة

(38) هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ص 166.

(39) للاطلاع على النظرية، ينظر: هبرماس، **نظرية الفعل التواصلي**.

من الشروط القومية، والتي تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن اختزالها في نص دستوري لدولة معينة[40].

بالنسبة إلى هابرماس، تعد المواطنة الدستورية مواطنة ذات قيم جديدة وملامح معاصرة اقتضت العولمة بلورتها، ولذلك تسمح هذه المواطنة "بالتفكير في تعريف جديد للهوية الأوروبية، وهي بهذا تعمل عمل الحاضر لتجديد الفكر السياسي التقليدي بالدعوة إلى القيام بتمييز واضح بين النظام القانوني للجماعة السياسية والنظام الثقافي التاريخي والجغرافي للهويات الوطنية"[41]. ولكن ألا يدعو هذا التعريف الجديد للهوية الأوروبية المواطن الأوروبي إلى التنازل التدريجي عن انتمائه الوطني وهويته الوطنية الثقافية؟ يبدو أن هابرماس لم يبدِ عظيم اهتمام بالهوية والوطن، إثر معالجته قضية المواطنة العالمية الدستورية في كتاباته الأخيرة التي خلص فيها إلى أن "الهوية الوطنية الثقافية أو المصير المشترك يتناقضان بالكامل مع مبدأ المواطنة الدستورية ومع القواعد الكونية التي توجه التعايش بين الأفراد"[42]. وهو بذلك يُظهر لنا أن التعدد الثقافي الذي أصر على ضرورة مراعاته في معرض حديثه عن المواطنة السياسية داخل نطاق الدولة الواحدة، تصعب مراعاته ضمن نطاق الحديث عن مواطنة عالمية أو حتى عن مواطنة أوروبية، ولا سيما أن هابرماس لم يكن ليبراليًا حداثيًا داعمًا لفلسفة الأنوار التي نبذت التعدد الثقافي، وإنما كان ليبراليًا تحديثيًا مؤمنًا بتعدد الثقافات واختلاف العقول، وذلك يوقعه في التناقض والتعارض.

لما كانت المواطنة السياسية تستلزم هوية وطنية تتجاوز الهويات الثقافية، كانت المواطنة العالمية مستلزمة هوية كونية تتخطى الهويات الوطنية، ولما كان العقل التواصلي الخاضع لمبررات إتيقية قائمة على التشاور والتحاور يتجنب الانغلاق الثقافي واستعلاء الهويات الوطنية؛ أي كل هوية على الهويات الأخرى، بدافع التفوق والأفضلية، كان لا بد من تجاوز الهويات الشخصية الثقافية الوطنية نحو بناء هوية إنسانية كونية. يؤكد هابرماس أهمية بناء هذه الهوية بتبيان قدرتها على نزع الرغبة في الاعتداء من نفوس المواطنين العالميين من خلال ما يمارسونه من تواصل وما يعقدونه من علاقات سياسية فيما بينهم. فهو يراهن على المشروع السلمي الذي يجمع سائر البشر، وعلى العقل التواصلي الذي يفسح المجال للقاء والتواصل، لإبراز إمكانية تأسيس ميثاق كوني تندمج ضمنه الهويات الوطنية في

(40) تجدر الإشارة هنا إلى أن الديمقراطية التشاورية التي بنى عليها هابرماس إمكانية تحقق مواطنة عالمية ارتبطت بمصطلحين شائعين في فلسفته السياسية، وهما "المجال العام" و"أخلاق المحادثة"، ولكننا لم نفصل الحديث عنهما إثر تناولنا نظريته في المواطنة لسببين: يتمثل الأول في أن الخوض في تفصيل علاقة المواطنة بنظرية الفعل التواصلي وما تحويه من أخلاق المحادثة قد يذهب بالدراسة نحو مسارات أخرى لا يتسع المجال هنا للخوض فيها، وقد تحتاج إلى قسم منفصل لها. أما السبب الثاني فيكمن في عدم اتصال نظرية الفعل التواصلي اتصالًا مباشرًا بموضوع الدراسة الذي ارتكز على مقارنة فلسفة هابرماس من خلال الواقع السياسي في أوروبا بفلسفة نصار من خلال الواقع السياسي في لبنان، ولما كان هذا الجانب من النظرية غائبًا جزئيًا عن الواقع الأوروبي من ناحية، وثانويًا في نظرية نصار من ناحية أخرى، فضلنا عدم الخوض في تفصيله؛ إذ لا حاجة إلى مقارنته نظريًا مع ما ذهب إليه نصار، لا سيما أن هذا الأخير لم يتحدث عن التواصل وأخلاقياته إلا في معرض نقاشه قضية خصوصية الفلسفة وكونيتها، والتي لا اتصال جوهري لها بقضية المواطنة عنده.

(41) ركح، ص 158.

(42) سبيلا [وآخرون]، ص 166.

أفق الكونية الذي يطبع البعد الإنساني بالكونية الثقافية[43]. وقد بدا هابرماس بذلك غير آبه بالهوية الألمانية وبالحفاظ عليها من الناحية الوطنية؛ إذ لا بأس بغيابها وغياب غيرها من الهويات الأوروبية المختلفة في سبيل حضور الهوية الأوروبية المبنية على عقل تواصلي يسهم في إنجاز مشروع الحداثة غير المنجز.

مقابل هذه الدعوة الهابرماسية إلى تأسيس مواطنة عالمية تحتذي حذو المواطنة الأوروبية في اتحادها المستجيب لتحديات العولمة والحداثة، يذهب نصار إلى إنكار إمكانية تحقيق مواطنة عالمية في عالم تخرقه الفجوات الاقتصادية والسياسية والثقافية، معتبرًا أن أي نوع من الاتحاد بين الدول المختلفة يؤدي إلى إضعاف الانتماء الوطني لدى المواطن، وإلى إحياء الصراعات الأيديولوجية. ويرى نصار أن "مشروع الاتحاد الأوروبي يُخلُّ بنظام الأوطان والشعوب الذي أنتجه التاريخ عبر مئات السنين على مستوى القارة الأوروبية. ولا تأخذ أي خطوة في شأنه طريقها إلى التنفيذ، إلى الأمام أو إلى الوراء، إلا حصيلة صراع أيديولوجي معقد جدًا، تتشابك الاعتبارات العقلية فيه مع الذكريات والآمال والمشاعر"[44]. فلم ينظر نصار إلى الاتحاد الأوروبي نظرة هابرماس إليه بوصفه أنموذجًا لبناء وحدة عالمية، بل نظر إليه نظرة سلبية تجعل منه أنموذج هدم وطني، يضعف انتماء المواطن إلى وطنه، ويلغي هويته الوطنية.

نعتقد أن هذا الاختلاف الظاهر بين هابرماس ونصار في نظرتهما إلى الاتحاد الأوروبي يعود - مرة أخرى - إلى المنظومة الفلسفية السياسية لكل منهما، وإلى واقع المنطقة التي تشكلت فيها. فاهتمام هابرماس بالوحدة الأوروبية ناتج من رغبته في تجاوز الحروب الثقافية الدينية بين الدول والأوطان الأوروبية التي شهدها تاريخ أوروبا، والذي يقضي بتجاوز الهويات الوطنية، في حين أن نقد نصار لمشروع الاتحاد الأوروبي ناتج من تمسكه بالانتماء الوطني واهتمامه بالهوية الوطنية والوطن بوصفه دولة مستقلة، ذلك أن تشكيل اتحاد عالمي هنا أو هناك يهدد السيادة الوطنية في الدول العربية الضعيفة، مثل لبنان، التي عانت التبعية والاستعمار والاستغلال والاحتلال. يقول نصار: "ما يهمنا في جدلية الحداثة ليس مدى صحة ما يذهب إليه دعاة ما بعد الحداثة [...] ولا مدى صحة ما يذهب إليه معارضوهم القائلون مع هابرماس بأن الحداثة مشروع لم ينجز، بل الفكرة التي يتأسس عليها ضمنًا، ومفادها أن الحداثة تعني الحداثة الأوروبية، وأن الحداثة الأوروبية تعني الحداثة كلها. إن هذه الفكرة هي ما يجب وضعه تحت التفحص والنقد"[45]. ومن ثم فما هو ضروري، بالنسبة إلى نصار، هو الحفاظ على الاستقلال الوطني والسيادة الوطنية والهوية الوطنية في مواجهة الحداثة الأوروبية، وليس البحث في صحة ما يذهب إليه دعاة الحداثة أو دعاة ما بعدها؛ إذ لم تتحقق في الواقع اللبناني بعدُ، ملامح الحداثة التي تلائم المنطقة لتتحقق ملامح ما بعد الحداثة فيها. وهذا ما يجعل الحديث عن جدلية الحداثة وما بعدها حديثًا لا طائل منه في بلد مثل لبنان، في حين يكون تقييم الحداثة الأوروبية أساسيًا لتسليط الضوء على الدول التي قد تذهب ضحية هذه الحداثة.

(43) ينظر: عبد اللاوي، ص 161-162، 166.

(44) نصار، **التنبيهات والحقيقة**، ص 156.

(45) نصار، **باب الحرية**، ص 34.

يؤسس نصار نظرية مختلفة فيما يتعلق بطبيعة تحديد العلاقة بين الدول المختلفة وفق ما تفرضه ظاهرة العولمة من تغيرات، فيرى أن "تنظيم علاقة الاختلاف بين الدول على الصعيد العالمي، في شكل تعايش يتجه نحو التكامل والاتحاد، ينبغي القيام بما هو أكثر من الانفتاح بالتقارب بين الدول العظمى، وأكثر من الاقتداء بتجربة توحيد الدول الأوروبية الغربية. إن الفوارق الصارخة بين دول الشمال ودول الجنوب، والفوارق المتعاظمة بين الدول الصناعية، تسهم إلى حد بعيد في جعل الاختلاف معاشًا بصورة كلية تحت مقولة 'التفاوت الظالم'. والمطلوب في الدرجة الأولى لتخفيف هذه الفوارق ليس سياسة المساعدة بواسطة القروض والمنح، فهذه السياسة لا تخرج عن سياسة القوي تجاه الضعيف وعن سياسة السيطرة بأسلوب خبيث. المطلوب هو سياسة جديدة ترعى الاختلاف بين الدول على الصعيد العالمي، بالروح نفسها التي يرعى بها المجتمع الديمقراطي الاختلاف بين أعضائه"[46].

نلمح هنا نظرية نصارية في المواطنة العالمية، تحاول لفت الانتباه إلى كيانات الدول الضعيفة واختلافاتها، وتعلق إمكانية تحقق مواطنة عالمية على تحقيق المساواة بين الدول كافة، ومراعاة التعدد الوطني في العالم، على غرار مراعاة الدولة الديمقراطية التعدد الثقافي فيها. وكأن ما اشترطه هابرماس في تأسيسه مواطنة سياسية داخل الدولة الديمقراطية، اشترطه نصار في إشارته إلى إمكانية عقد علاقات عادلة بين الدول في العالم. فمن الملاحظ أن شروط تحقيق مواطنة سياسية عند هابرماس هي شروط تحقيق مواطنة عالمية عند نصار، وأن شروط تحقيق مواطنة عالمية عند هابرماس هي شروط تحقيق مواطنة سياسية عند نصار، تلك الشروط التي تتصل، أولاً وآخرًا، بمسألة التعدد والاختلاف الثقافي أو الوطني. ولكن ما سبب هذا الالتقاء المتعارض بين نظريتي هابرماس ونصار؟ لماذا راوحت نظرية كل منهما بين الحديث عن مواطنة سياسية والحديث عن مواطنة عالمية؟

لعل السبب هو خصوصية الواقع الأوروبي والواقع اللبناني. فتحقيق مواطنة سياسية داخل أي دولة أوروبية يقضي بمراعاة التعدد الثقافي فيها وحماية الهويات الثقافية المختلفة وتحقيق المساواة في الحريات والحقوق السياسية بين المواطنين كافة، لما تحويه الدول الأوروبية من أفراد متنوعي الثقافات والهويات هاجروا أو لجؤوا إليها من مختلف الدول النامية. أما تحقيق مواطنة أوروبية أو عالمية، فيقضي بتجاوز الأوطان والدول تجاوزًا سياسيًا يحفظ لكل فرد حقه السياسي في أي منطقة في القارة أو العالم، وباحتواء الهويات الوطنية والقومية المختلفة، وذلك بسبب ما عانته أوروبا في تاريخها من صراعات ثقافية طائفية بين دولها. في الجانب الآخر، لا يزال مشروع تحقيق مواطنة عالمية فكرة طوباوية لدى نصار، ولكنه يعتقد أن إمكانية قيامها متعلق بمراعاة الاختلاف الواقع بين الدول في العالم كله، وذلك لما تعانيه الدول الضعيفة، ومنها لبنان، من خلل في الاستقرار والاستقلال وسط موجة العولمة والحداثة الأوروبية، ولا بد – إذًا – من سياسة عالمية تحفظ السيادة الوطنية لدى الدول. أما تحقيق مواطنة سياسية مدنية داخل المجتمع اللبناني فيكون بتجاوز الهويات الثقافية الطائفية من أجل تقوية عُرى الهوية الوطنية التي من شأنها أن توحد الشعب اللبناني، وذلك بسبب ما شهده تاريخ لبنان من حرب أهلية داخلية بين الطوائف استمرت خمسة عشر عامًا (1975–1989)، انتهت عسكريًا

(46) نصار، **التفكير والهجرة**، ص 172.

باتفاق الطائف الذي انعقد عام 1989، والذي أكد أهمية العيش المشترك بين أبناء الوطن الواحد على اختلاف طوائفهم، ولكن هذه الحرب لم تنتهِ سياسيًا واجتماعيًا؛ إذ أصبح لبنان أكثر طائفية بعد تطبيق اتفاق الطائف ومأسسته دستوريًّا.

بناءً على ما تقدم، نجد أن حرب الثلاثين عامًا في أوروبا التي دفعت هابرماس إلى تركيز نظريته في المواطنة العالمية على أنموذج الاتحاد الأوروبي، تشبه حرب الخمسة عشر عامًا في لبنان التي دفعت نصار إلى تركيز نظريته في المواطنة السياسية، على ضرورة تحقيق وحدة وطنية تتجاوز التعدد الطائفي، محذرًا من مواطنة عالمية تهدد الهوية الوطنية، فهو يعتقد أنه "إذا اخترق تيار العولمة مجالات الدولة الوطنية الديمقراطية اختراقًا كاسحًا، فإن الأحلام المواطنية العالمية وأوهامها ستغزو مخيلات المواطنين وتضعف شعورهم بأهمية التجذر في بيئة الوطن"[47]. لذلك أعلى نصار من شأن الوطنية إلى الحد الذي تخطى بها الاختلافات الثقافية والعلاقات الدولية.

خاتمة

حاولت نظرية المواطنة لدى هابرماس ونصار أن تسلط الضوء على ما يفتقر إليه الواقع الديمقراطي في أوروبا ولبنان، ذلك الافتقار المتمثل في غياب الوحدة السياسية في المنطقة الأوروبية وغياب الوحدة الوطنية في المنطقة اللبنانية. فلم يعترف هابرماس ضمن حديثه عن المواطنة السياسية بتعدد الهويات الثقافية داخل كل دولة أوروبية، إلا من أجل تأكيد إمكانية استيعاب المواطنة الأوروبية أو العالمية تعددًا ثقافيًا أوسع، يشمل الاختلاف الثقافي والوطني بين الدول، ثم يتجاوزه في سبيل تكوين هوية أوروبية سياسية. بحيث إن حضور الوحدة الكونية متلازم مع غياب التعدد الثقافي والوطني من الناحية السياسية؛ أي ألا تكون الشرعية السياسية محصورة بمجموعة ثقافية واحدة أو وطن واحد. وإذا ما كان الواقع الأوروبي قد شهد اتحادًا جغرافيًا اقتصاديًا، فإنه لم يشهد بعدُ مواطنة أوروبية تستدعي اتحادًا سياسيًا يمنح مواطنًا في شرق أوروبا حق شرعنة السلطة في غربها، أو مواطنًا في غربها حق شرعنة السلطة في شرقها.

أما نصار، فإن كانت غايته من نظريته المواطنية التي تتمثل في تحقيق وحدة وطنية سياسية بعيدة عن غاية هابرماس، فإن وسيلة تحقيقها تلتقي مع ما اقتضاه الأخير لأجل تحقيق وحدة أوروبية سياسية متجاوزة الأوطان. فالوحدة الوطنية السياسية التي يدعو نصار إلى تحقيقها في لبنان تقتضي اتحادًا لبنانيًا على غرار الاتحاد الأوروبي، ذلك أن لبنان - رغم صغر مساحته - يشبه أوروبا من ناحية احتوائه مجتمعات مختلفة داخل المجتمع الواحد، ودويلات سياسية داخل الدولة، وتعددًا ثقافيًّا بين المناطق، وانتماءات طائفية ومواطنيات حزبية تشرذم الشعب إلى فئات، تحوز كل فئة منها حقوقًا سياسية مختلفة عن الأخرى، وتسمح لبعضها بشرعنة جزئية سلطوية دون بعضها الآخر. من أجل ذلك، بدا أن تحقيق مواطنة سياسية في لبنان يستلزم وحدة وطنية واتحادًا لبنانيًا قادرًا

(47) نصار، **التنبيهات والحقيقة**، ص 158.

على احتواء التعدد الثقافي والاختلاف الطائفي والانقسام المناطقي، ويمنح المواطنين اللبنانيين حقوقهم السياسية وحرياتهم في تقرير مصيرهم وشرعنة السلطة الواحدة وسط مجتمع مدني ودولة ديمقراطية علمانية.

المراجع References

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

البلواني، عادل. **النظرية السياسية لهابرماس: الحداثة والديمقراطية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014.

ركح، عبد العزيز. **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس**. الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.

سبيلا محمد [وآخرون]. **يورغن هابرماس: العقلانية التواصلية في ظل الرهان الاتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي**. إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي والناصر عبد اللاوي. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية – ناشرون، 2013.

ضاهر، مسعود. **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1697–1861**. ط 4. بيروت: دار الفارابي، 2009.

عبد اللاوي، الناصر. **الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس**. بيروت: دار الفارابي، 2012.

كيملشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.

المحمداوي، علي عبود. **الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجًا**. الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.

نصار، ناصيف. **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط 3. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1977.

________. **الفلسفة في معركة الأيديولوجية**. ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986.

________. **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**. بيروت: دار النهار، 1997.

________. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000.

________. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2013.

________. **التنبيهات والحقيقة: مقالات إضافية حول الفلسفة والديموقراطية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019.

هابرماس، يورغن. **الحداثة وخطابها السياسي**. ترجمة جورج تامر. مراجعة جورج كتورة. بيروت: دار النهار، 2002.

________. **نظرية الفعل التواصلي: في نقد العقل الوظيفي.** ترجمة فتحي المسكيني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.



دراسات
Articles



40×40 سم، أكريليك على قماش، 2022.
40 x 40 cm, acrylic on canvas, 2022.



التسلم Received 2022-5-31 | التعديل Revised 2022-6-14 | القبول Accepted 2022-6-21 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/ROLK3924

بسام ناصر | Bassam Nasser*

في أخلاقيات الانفصال: بوكانان والانفصال المتسم بحساسية تجاه الواقع

On the Morality of Secession: Buchanan and the Fact–Sensitive Secession

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى النظر في مسألة الانفصال من منظور أخلاقي معياري. والموقف الذي تدافع عنه هو موقف ألين بوكانان الذي يقول إن التنظير الأخلاقي المتعلق بالانفصال المتسم بحساسية تجاه الواقع مهم، وإن النظريات التي لا تستند إلّا إلى وجود مبررات أو أسباب تصحيحية هي التي تستطيع تبرير الانفصال. من ناحية أخرى، إن نظريات الحقوق الأساسية، رغم جاذبيتها، ليست كافية لتبرير الانفصال، لأنها لا تستطيع تجاوز اعتراضات أساسية مثل حق الدولة في أراضيها.

كلمات مفتاحية: دولة، انفصال، حساسية تجاه الواقع، مسوغات، جماعات، أرض.

Abstract: The object of this paper is to discuss the issue of secession from a normative moral perspective. It defends Allen Buchanan's position according to which a fact-sensitive moral theorization about secession is of great value and that Remedial Right Only Theories can solely justify secession. On the other hand, Primary Rights Theories, while attractive, are not sufficient to justify secession, for they cannot overcome serious objections, such as the right of the state to its territory.

Keywords: State, Secession, Fact–sensitivity, Justifications, Groups, Territory.

* طالب ماجستير مهتم بالفلسفة السياسية والأخلاقية وفلسفة اللغة.

A master's Student Interested in Political and Moral Philosophy and Philosophy of Language.

bkn03@mail.aub.edu

مقدمة

يتحدّد مفهوم الانفصال في شكله الكلاسيكي، بوصفه مطالبة جماعة معيّنة في أرض Territory محددة، بالخروج من كيان دولة تحكمهم، لتشكيل دولة أخرى مستقلة بذاتها. ويترتب على ذلك نشوء دولة جديدة مستقلة ونقص في حجم الدولة الأصلية. لكن هذا ليس هو الشكل الوحيد للانفصال، بل توجد أشكال أخرى، مثل أن تطالب جماعة محددة في أرض معيّنة بالانفصال عن دولة والانضمام إلى دولة أخرى، لا أن تكون دولة مستقلة. ومثل ذلك ما حدث في الفترة 1918–1920، حين انفصلت ترانسيلفانيا عن المجر وانضمت إلى رومانيا، أو أن تتفق جماعتان على تقسيم الدولة إلى دولتين أو أكثر، على نحو ما حدث عام 1905، حينما انفصلت النرويج عن السويد باتفاق رضائي، وأصبحت ما نعرفه اليوم بدولة النرويج. وجدير بالذكر أنّ محاولات الانفصال عادة ما تسعى إلى إقامة دولة مستقلة، وأن الانفصال من طرف واحد هو المثال الأكثر شيوعًا من الانفصال بالتوافق، وأيضًا الأكثر عنفًا وإثارة للجدل. وحريّ بالملاحظة، في هذا الصدد، أن مسألة الانفصال يمكن أن تناقش ضمن إطارين؛ أولاً، إطار وصفي يهتم بأسباب الانفصال وعواقبه، وهو موضوع يهتم به دارسو العلوم الاجتماعية أساسًا، مثل العلوم السياسية وعلم الاجتماع والاقتصاد السياسي. ثانيًا، إطار فلسفي معياري، يتطرق إلى الجانب الأخلاقي والقانوني؛ أي لما يجب أن يتوافر حتى يُعتبر الانفصال مبررًا أخلاقيًّا، أو قانونيًّا بالنسبة إلى دستور الدولة أو القانون الدولي.

تتطرّق هذه الدراسة إلى مسألة الانفصال من ناحية معيارية أخلاقية. أمّا الأطروحة التي تدافع عنها، فهي أطروحة ألين بوكانان، التي تقول إن التنظير الأخلاقي المتعلق بالانفصال مهم، وإن النظريات التي لا تستند إلّا إلى وجود مبررات، أو أسباب تصحيحية Remedial Right Only Theories، هي التي تستطيع تبرير الانفصال، على عكس نظريات الحقوق الأساسية Primary Rights Theories. ويتحدث القسم الأول من الدراسة عن التنظير الأخلاقي بشأن الانفصال. ويُبدأ بتأطير مفهوم الانفصال، في هذا القسم، من خلال توضيح كيفية اختلاف هذا المفهوم عن مفاهيم أخرى متقاربة فيما بينها، مثل الثورة Revolution، والعصيان المدني Civil Disobedience، والهجرة Emigration. ثم يجري توضيح الأشكال المختلفة للانفصال، كأن تكون الوحدة الانفصالية محاطة بالدولة من جميع الجهات، أو تكون غير متّصلة بباقي الدولة، ويجري تمييز الانفصال من مطالب الاستقلال المختلفة. وفي المحور الثاني من القسم الأول، تُناقش أهمية التنظير الأخلاقي بشأن الانفصال؛ لماذا لا يمكن، ولا يجب أيضًا، تجاهل المسألة الأخلاقية المتعلقة بالانفصال؟ إنّ للنقاش الأخلاقي تأثيرًا مباشرًا في النقاش السياسي؛ فالنقاش الأخلاقي المتماسك، في هذه المسألة، يستطيع توفير إرشادات ملموسة للتعامل مع قضايا الانفصال. وفي المحور الثالث من القسم الأول، يجري التعرض لعلاقة التنظير الأخلاقي بالواقع؛ إذ إن التنظير الأخلاقي للانفصال لن يقدّم توجيهات قابلة للتطبيق وقيّمة للمؤسسات الدولية، إن لم تكن تتسم بحساسية تجاه الواقع Fact–sensitive. ويُعنى في القسم الثاني بذكر أمثلة لنظريات تحاول أن تبرّر الانفصال يمكن تقسيمها إلى نوعين؛ نظريات تستند إلى فكرة الحقوق الأساسية، ونظريات لا تستند إلّا إلى وجود مبررات أو أسباب تصحيحية. بالنسبة إلى نظريات الحقوق الأساسية، فإنّ الأمثلة هي: تقرير المصير، والثقافة، والموافقة والانفصال، ورأي الأغلبية. أما بالنسبة إلى

النظريات التي تستند إلى وجود مبررات؛ فالأمثلة هي: تصحيح أخطاء الماضي، والتخلص من التمييز الممنهج، والانفصال بوصفه وسيلة دفاع. ويستنتج أنه في حين تستطيع نظريات الأسباب التصحيحية تبرير الانفصال، فإن نظريات الحقوق الأساسية لا تستطيع تبريره. وفي القسم الثالث، وهو القسم الأخير، تُناقش مسألة أحقيّة الأرض؛ إذ إن معرفة من تعود إليه الأرض أمرٌ مهم لدعم مطلب الانفصال أو إضعافه، وإن الدولة وإن لم تملك الأرض بمعنى الملكية الخاصة Private Property، فإنها لا تزال تتمتع بسلطة أولية على الأرض، والنظرية التي تبرر الانفصال يجب أن تكون قادرة على تجاوز سلطة الدولة القائمة على الأرض.

أولًا: التنظير الأخلاقي للانفصال

1. تأطير مفهوم الانفصال

لشرح مفهوم الانفصال، يجدر بنا توضيح الاختلاف بين مفهومه ومفاهيم أخرى مقاربة له؛ من قبيل الثورة، والعصيان المدني، والهجرة.

تختلف الثورة عن الانفصال في أنّ المطالبين بالانفصال لا يسعون إلى إطاحة الحكومة، أو إجراء تغييرات دستورية أو اجتماعية واقتصادية، بل يسعون إلى وضع حد لسلطة الدولة على أرض محددة، وعلى الأشخاص الذين يعيشون في هذه الأرض. والعصيان المدني ليس انفصالاً، لأنه لا يؤدي إلى إقامة دولة مستقلة؛ فهو يقبل بالسلطة القائمة ولا يسعى إلى إطاحتها. إن العصيان المدني هو رفض الانصياع لبعض التفويضات الحكومية للتعبير عن رفض بعض أفعال الدولة. ومع أن الانفصال ليس هو العصيان المدني، فإنه يمكن استخدامه وسيلةً لتحقيق الانفصال، كما هو الشأن في حالة غاندي عندما دعا إلى استخدامه أسلوبًا في المقاومة غير العنيفة، للمطالبة باستقلال الهند عن بريطانيا. أما بالنسبة إلى الهجرة، فهي تختلف عن الانفصال والثورة والعصيان المدني في أنها لا تسعى إلى معارضة الدولة القائمة أو تغييرها أو تقسيمها. وعلى عكس الانفصال، لا تختار الجماعة المهاجرة التحرر من سلطة الدولة عن طريق تحدي هذه السلطة، بل من خلال الخروج من أراضي الدولة كلّها. بعبارة أخرى؛ الهجرة هي الخروج من سلطة الدولة، عَبْر الخروج من الدولة، ولكن من دون وضع حد لسلطة الدولة على كل من بقوا داخلها؛ أي إن الهجرة لا تتحدى سلطة الدولة إلا في السيطرة على الخروج من الأراضي التي لها سيادة عليها[1]. في المقابل، توجد حالات مختلفة للانفصال. فقد تكون الوحدة المطالبة بالانفصال متأصلة في الدولة، بمعنى أنها محاطة بالدولة من جميع الجهات مثل مرتفعات قره باغ في أذربيجان. وإذا كان هذا هو الحال، فإنه يخلق بعض التعقيدات للوحدة الانفصالية. فعلى سبيل المثال، قد تستفيد الوحدة الانفصالية من دفاعات الدولة المحيطة؛ ما يؤثر بدوره في حجية ادعاء الانفصال. ومع ذلك، فإنّ الوضع الأكثر شيوعًا هو أن تكون الوحدة المنفصلة في المحيط الخارجي للدولة أو في الهوامش؛ أي محاطة جزئيًا بالدولة المراد الانفصال عنها. وتوجد حالة أخرى، وهي أقل شيوعًا، وهي أن تكون الوحدة الانفصالية غير متصلة بباقي البلاد؛ مثلما كان الحال مع بنغلاديش وباكستان قبل انفصال بنغلاديش عنها. ونضيف، في هذا الصدد، أنه ليس

(1) Allen Buchanan, "The Problems of Secession," in: Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec* (Boulder: Westview Press, 1991), pp. 9–12.

من الضروري أن تكون الوحدة المطالبة بالانفصال أقلية، على الرغم من أن هذا الأمر هو الحال في كثير من الأحيان؛ إذ يمكن أن تكون الوحدة المطالبة بالانفصال أكبر جغرافيًا مثلًا[2].

نضيف إلى ذلك أيضًا أنه من المهم أن نعرف المستفيد والخاسر في مسألة الانفصال؛ فإذا كانت الوحدة الانفصالية هي المستفيدة، فيمكن القول إن مطالبتها بالانفصال أضعف، بسبب العواقب السلبية التي ستكابدها بقية البلاد أو مواطنو بقية البلاد. ومن جهة أخرى، يمكن أن تجادل الوحدة الانفصالية بأن ثمار الوحدة الانفصالية وثروتها تخصها، وهو أمرٌ يدخلنا في نقاش متعلق بالعدالة التوزيعية، ثمّ إنّ علينا تمييز الانفصال من مزاعم الاستقلال أو أشكال الحكم الذاتي المختلفة مثل الفدرالية. إن مطلب الانفصال ليس أي مطلب حكم ذاتي، بل هو أيضًا مطلب سيادة؛ أي احتكار السلطة، مثل سلطة إعلان الحرب، والتحكم في ما/ من يدخل ويخرج من البلاد، وطباعة النقود ... إلخ. أخيرًا، إن الانفصال هو الانسحاب من دولة قائمة، وليس تشكيل دولة من لا دولة؛ أي إعادة رسم حدود دولة قائمة[3].

2. في أهمية التنظير الأخلاقي للانفصال

قد لا يجد أهل السياسة الواقعية النقاش الذي نخوضه ذا قيمة؛ ففي رأيهم، تظل القوة هي التي تقرر مصير مطلب الانفصال. وردًّا على ذلك، نؤكد أن المرء لا يمكنه أن يتجاهل أهمية النقاش الأخلاقي في السياسة عمومًا، وفي موضوع الانفصال خصوصًا. فللنقاش الأخلاقي تأثير مباشر في النقاش السياسي؛ إذ إنّ الأشخاص يتصرفون وفقًا لأساسيات أخلاقية، أو انطلاقًا منها. ولذلك، يؤثر النقاش الأخلاقي في قرارات الأفراد وسلوك الجماعات. يتضح لنا هذا مثلًا في أنّ أكثر الطغاة قسوة في التاريخ؛ مثل أدولف هتلر Adolf Hitler (1889–1945)، وغايوس يوليوس قيصر Gaius Julius Caesar (100–44 ق.م.)، وغيرهما، استخدموا حججًا أخلاقية لتبرير أفعالهم. ومن ناحية أخرى، يوجد مشككون في الأخلاق، بالمعنى العام، يرفضون وجود ما نعتبره فعلًا أخلاقيًّا؛ فوفق رأي هؤلاء في أنه لا يوجد شيء اسمه فعل أخلاقي، فإنّ الأخلاق لا أساس لها وتختزل في التفضيلات الشخصية مثلًا. والرأي عند بوكانان، ويوافقه الباحث، أن النقاش الأخلاقي المتماسك، على خلاف ما يؤكده الموقف السابق، يستطيع توفير إرشادات وجيهة لحل الكثير من المشكلات المتصلة بقضية الانفصال، من دون الانخراط في نقاش متعلق بأسس الأخلاق[4].

يعترض آخرون على الانفصال بحجة أنه يدخل في إطار نظرية معيارية غير مثالية Non–ideal Normative Theory؛ بمعنى أن موضوع الانفصال لا يطرح، ولا يكون مبررًا إلّا في حالة الظلم Injustice. ففي الوضع العادل، لا توجد مشكلة انفصال في الأصل. والمشكلة في هذا الاعتراض أنه لا يعطي موضوع الانفصال القدر نفسه من الاهتمام، مثل الموضوعات الأخرى في النظرية المعيارية غير المثالية، من قبيل الثورة والعصيان المدني، ثمّ إنّ هذا الاعتراض لا يتطرق إلى المسألة أصلًا، وهي: كيف يبرر الظلم الانفصال؟ وهل الظلم وحده هو ما يبرر الانفصال؟ لتوضيح الأمر، قد يرغب زوجان في الانفصال فحسب؛ ليس لأن

(2) Ibid., pp. 13–16.

(3) Ibid.

(4) Allen Buchanan, "Preface," in: Buchanan, *Secession*, pp. 7–8.

أحدهما ظلم الآخر، بل لأن كليهما تغيرت شخصيته تغيرًا كبيرًا. على هذا الأساس، يمكن أن يُنظَر إلى الانفصال على أنه مماثل للطلاق؛ فقد ترغب منطقة معيّنة في أن تنفصل عن دولة قائمة؛ ليس بسبب الظلم، بل لأن الجماعة التي تكون فيها ترى نفسها ذات ثقافة أو هوية متميزة. موجز القول أنه يجب ألّا تنبع مزاعم الانفصال من الظلم فحسب، وإذا كان الأمر غير ذلك؛ أي إنه يجب أن تنبع مطالب الانفصال من الظلم فقط، فيجب التبرير والدفاع عن هذا الموقف[5].

3. الواقع والتنظير المعياري

يمكن مقاربة التنظير الأخلاقي المتعلق بالانفصال من عدة أوجه؛ مقاربة تتحدث عن مدى فاعلية النظرية الأخلاقية؛ أي تسأل إن كان يمكن تطبيق النظرية الأخلاقية - مثل الحق في تقرير المصير - بناءً على المعطيات في أرض الواقع؛ هل يوجد حق في الانفصال لجماعة x بناءً على المعيار الأخلاقي a (أهمية الحفاظ على ثقافة الجماعة)، أو b (حق الجماعة في تقرير المصير)، من دون أخذ واقع النظام العالمي في الحسبان، مثل القانون الدولي ومبادئه الأساسية. في هذه المسألة، يدخل النقاش في إطار النظرية المثالية وغير المثالية Ideal vs Non–ideal Theory[6]. يرفض البعض النظرية المثالية، بحجة أنها لا تتسم بحساسية تجاه الواقع Fact–sensitive؛ ومن ثمّ، فهي غير قابلة للتطبيق. وفي المقابل، يقول مدافعو النظرية المثالية: إن التنظير المثالي يعطينا مقياسًا، على أساسه يمكننا توجيه العمل في الواقع. ويمكن تطبيق بعض هذه التوجيهات بسهولة، وقد يكون بعضها الآخر صعب التطبيق، أو لا يمكن تطبيقه في الوقت الراهن[7]. إن التنظير الأخلاقي لا يخضع لمعطيات الأمر الواقع فحسب، بل يحاول تغييرها حتى على المدى البعيد. فلو فرضنا أن دولة x تحتل دولة y (إسرائيل - فلسطين؛ فرنسا - الجزائر)، فإن عدم قدرة y على التحرر من x في وقت ما، لا يلغي المسألة الأخلاقية التي هي التحرر من الاستعمار.

في هذا الصدد، يحاجّ بوكانان بأنه ينبغي أن تكون النظريات المبررة للانفصال متسقة مع النظام الدولي الحالي[8]. ينبغي ألاّ يكون التنظير المتعلق بالانفصال معياريًّا أو مثاليًّا فحسب، بل يجب أن يتسم بحساسية تجاه الواقع؛ أي يجب أن يأخذ في الاعتبار أي حجة ممكنة أو قابلة للتطبيق، كأنْ تكون الحجة قابلة للتطبيق نظرًا إلى معطيات النظام الدولي الحالي. وللتمييز بين التنظير المتمتع بحساسية تجاه الواقع والتنظير المثالي، يعتمد بوكانان السؤالين التاليين: ما الشروط التي تعطي مجموعةً ما الحقَّ في الانفصال، بغض النظر عن الواقع المؤسساتي للنظام الدولي؟ وما الشروط التي تعطي مجموعة ما الحقَّ في الانفصال آخذةً في الاعتبار الواقع المؤسساتي للنظام الدولي؟ طبعًا، يدخل كلا السؤالين في إطار نقاش أخلاقي، لكن في حين يطرح السؤال الأول مسألة الانفصال في فراغ مؤسساتي، يأخذ السؤال الثاني في الاعتبار

(5) Buchanan, "The Problems of Secession," pp. 6–7.

(6) إن التمييز بين النظرية المثالية وغير المثالية يعود إلى الفيلسوف الأميركي جون رولز John Rawls (1921–2002) في كتابه **نظرية في العدالة**. ينظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

(7) يُلاحظ أن الالتزام الأخلاقي يوجب وجود المقدرة، أن يكون x ملزمًا بفعل a فإن هذا يعني أن x قادر على فعل a. أنا لست ملزمًا بمساعدة شخص يغرق إن لم يكن في إمكاني القيام بذلك (مثلًا لأنني لا أستطيع السباحة، أو لأن الشخص على مسافة بعيدة فلا أستطيع الوصول إليه).

(8) Allen Buchanan, "Theories of Secession," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, no. 1 (Winter 1997), pp. 31–61.

الواقع المؤسساتي في التنظير. أولئك الذين يناقشون المسألة بالطرح الأول، يقومون بذلك على أساس أن طرحهم يقدّم توجيهات أو إرشادات قيّمة لإصلاح المؤسسات الدولية لتكون متسقة مع الموقف الأخلاقي، في حين يرى المدافعون عن الصيغة الثانية أن التنظير الأخلاقي للانفصال لن يقدّم للمؤسسات الدولية توجيهات قابلة للتطبيق وقيّمة، إن لم يأخذ في الاعتبار الواقع المؤسساتي؛ بمعنى أن التنظير الأخلاقي يجب أن يتضمن مأسسة التوجيهات. يأخذ بوكانان بالرأي الثاني ويقول: إن لم يأخذ التنظير المعياري المتعلق بالانفصال في الاعتبار الواقع المؤسساتي القائم، فلا قيمة للتوجيهات الأخلاقية التي يقدمها.

يمكن تلخيص الحجة التي يقدمها بوكانان للدفاع عن هذا الموقف في ما يلي: عادة ما تكون لمسألة الانفصال تداعيات دولية؛ ما يستلزم استجابة دولية، وهو ما يقتضي أن تكون التوجيهات التي يقدمها التنظير الأخلاقي في مسألة الانفصال متسقة ولا تتعارض مع القانون الدولي، وأن تُسهم في فاعلية المؤسسات الدولية. ينبغي ألّا توجد فجوة بين الحجج التي تبرر الانفصال أخلاقيًا من جهة، وكون هذه التوجيهات قادرة على تقديم تعديلات على القانون الدولي من جهة أخرى. إن النظريات الأخلاقية في الانفصال التي تبدو مقبولة من غير أخذ المؤسسات في الاعتبار، قد لا تكون فعالة عندما يُنظر إليها بوصفها عنصرًا ضمن مؤسسات النظام الدولي كاملًا. لذلك، يرى بوكانان أن الاعتبارات، أو المعايير، التي على أساسها يمكن تقييم التنظير الأخلاقي بشأن الانفصال بالنسبة إلى القانون الدولي، ينبغي أن تفي بالشروط التالية: الحد الأدنى من الواقعية Minimal Realism، واتساق مع المعايير والمؤسسات الدولية القائمة Consistent with Existing International Norms and Institutions، وتجنب التداعيات السلبية Avoid Negative Repercussions، والقبول الأخلاقي Moral Accessibility[9]. وفي ما يتعلق بالحد الأدنى من الواقعية، فهي تعني وجود فرصة جيدة لاعتماد الاقتراح في المستقبل من خلال العمليات التي يجري من خلالها وضع القانون الدولي. أما الاتساق مع المعايير والمؤسسات الدولية القائمة، فيعني أن تكون التوجيهات متسقة مع مبادئ القانون الدولي الأساسية، أو على الأقل لا تتعارض معها على نحو مباشر، وينبغي أن يكون قبول مبدأ جديد وتنفيذه على حساب التشكيك في صحة مبدأ أكثر أساسية. وبخصوص تجنب التداعيات السلبية فهي تشير إلى أنه ينبغي ألّا تُعرقل التوجيهات الأخلاقية استراتيجيات حل النزاع أو تعطل أهدافًا أخرى مرجوة؛ مثل زيادة فعالية الحكومية، أو حماية أكبر للحرية الفردية (مثلًا، إذا كان قبول الاقتراح يشجع التطهير العرقي أو سياسات الهجرة القمعية أو السياسات التمييزية). أما القبول الأخلاقي، فهو متعلق بأن يكون للتوجيهات جاذبية وقبول بين الثقافات المختلفة، والسبب هو أن القانون الدولي، على غرار القانون المحلي، يعتمد على الامتثال الطوعي.

ثانيًا: الحجج المعيارية في تبرير الانفصال

توجد العديد من النظريات التي تتطرق إلى مسألة الانفصال، وعادة ما تُقسم هذه النظريات إلى نوعين؛ نظريات تستند إلى فكرة حق تحديد المصير (أو الحقوق الأساسية)، ونظريات تستند إلى وجود مبررات (أو أسباب تصحيحية). بالنسبة إلى نظريات الحقوق الأساسية، فإنها تحاجّ بأنه يحق لأي جماعة المطالبة

(9) Ibid., pp. 41–44.

بالانفصال لمجرد كونها جماعة إجمالاً، بغض النظر عن تعرّضها لأي ظلم. ويمكن تقسيم هذا النوع من النظريات إلى نوعين؛ الأول: نظريات مبنية على أساس الخصائص Characteristics، والثاني: مبني على أساس الأغلبية. تقول نظريات الخصائص: إن انتماء الأفراد إلى جماعة مثل الهوية الوطنية تخوّلهم الحق في أن يكون لهم دولة خاصة بهم. أما نظريات الأغلبية، فهي تقول: إذا كان أغلب من يعيشون في بقعة ما يرغبون في أن تكون لهم دولة خاصة بهم، فهذا يخوّلهم تلقائيًّا تكوينَ دولتهم الخاصة، بغض النظر عن وجود خصائص مشتركة بين الجماعة. أما نظريات الأسباب التصحيحية، فهي تقول: ليس للجماعة الحق في الانفصال إلّا في حالة وجود أسباب مبررة؛ ومن أمثلة ذلك تعرّض الجماعة لانتهاكات لحقوقهم الأساسية، أو استرجاع لدولة/ أرض أُخذت بالقوة (بغير حق).

1. نظريات الحقوق الأساسية

أ. تقرير المصير والثقافة

يحق للناس تقرير مصيرهم، بمعنى أنّ لهم الحق في تحديد حدودهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وغيرها، بحرّيّة. إن انتماء الأفراد إلى جماعة يخوّلهم أن تكون لهم دولة خاصة بهم. وبقدر ما تبدو الحجة السابقة جذابة، فإن فيها عدة إشكاليات. وينتقد بوكانان هذه الحجة التي تسمّى "الحق في تقرير المصير (الخالص)"، أو الحجة القومية؛ فعن أي أناس، أو جماعة، نتحدث في هذا السياق؟ إنّ الفرد هو جزء من جماعات عديدة ومتداخلة في الوقت نفسه؛ فأيّ جماعة من هذه الجماعات لديها الحق في الانفصال؟ ثمّ إنه من غير الممكن أن يكون لكل جماعة دولتها الخاصة. بعبارة أخرى، توجد أعداد كبيرة جدًّا من الجماعات؛ ما يجعل مسألة الانفصال غير قابلة للاستيعاب. يضاف إلى ذلك أن هذا الأمر سيكون مصدر صراع وفوضى بين الجماعات المختلفة على المستويين الدولي والمحلي. وحتى إنْ أُنشِئَت دولة على أساس هوية جماعة معيّنة، فسيكون الأمر غالبًا على حساب جماعة أخرى. وفضلاً عن ذلك، غالبًا ما توجد داخل كل جماعة تسعى إلى الانفصال أقليات، أو جماعات، لا توافق على الانفصال، أو قد يكون لديها مطلب انفصاليّ أيضًا. وهكذا؛ على أساس مبدأ الحق في تقرير المصير، يجب أن يكون للأقليات ضمن الوحدة الانفصالية الحق نفسه في تقرير مصيرها أيضًا. أخيرًا، إن الذين يسعون إلى الانفصال، "لن يذهبوا إلى كوكب آخر" لتأسيس دولتهم، فهم في الواقع يسعون إلى أخذ جزء من أرض دولة قائمة، وهو أمرٌ يحتاج إلى تبرير[10].

ربما يمكن الإبقاء على هذه الحجة من خلال التعديل التالي: يجب تحديد نوع الجماعات التي يحق لها أن تقرر مصيرها؛ فليست كل الجماعات التي تطالب بالانفصال متساوية في المطلب. فمثلاً، يمكن القول إن للجماعات الثقافية الحق في الانفصال، فالثقافة تُعتبر قيِّمة لأنها تساهم في ازدهار الأفراد؛ فهي تعطي معنى لاختيارات الأفراد، وتجعلهم يتماهون مع اختياراتهم ودوافعهم. إضافة إلى ذلك، فإن الثقافة تنظم حياة الأفراد وتربط بينها؛ بحيث تجعلها متماسكة. لذلك، يكون الانفصال مبرَّرًا إذا كان يحافظ على ثقافة الجماعة. في هذا النطاق، يمكن اتخاذ أطروحة أفيشاي مارغاليت Avishai Margalit، وجوزيف راز Joseph Raz، في مقالتهما "تقرير المصير القومي

(10) Allen Buchanan, "Toward a Theory of Secession," *Ethics*, vol. 101, no. 2 (January 1991), pp. 327–330.

"National Self–Determination"، مثالاً دالاً على هذه الحجة[11]؛ إذ يقولان إن "الجماعة الشاملة" All–encompassing Group لها الحق في الانفصال. "الجماعة الشاملة" هي تلك التي لديها ثقافة مشتركة، والتي تتوارث هذه الثقافة عبر الأجيال، والتي يعترف أعضاء الجماعة بعضهم ببعض بوصفهم جزءًا من الجماعة، والعضوية في هذه الجماعة غير طوعية (أي إنها مسألة انتماء، لا إنجاز)، ولا يعرف الأعضاء جميعَ الأعضاء الآخرين، والعضوية ليست حصرية Exclusive. إنّ الانفصال مبرر بالنسبة إلى "الجماعة الشاملة" لأن هذه الجماعة مهمة لازدهار حياة الأفراد والجماعة كلها (ازدهار بالمعنى الأداتي Instrumentally، أو الجوهري Intrinsically).

إن التعديل الذي طرأ على الحجة يشكّل حالة أفضل، لكن لا تزال توجد عدة مشكلات يمكن تلخيصها على النحو التالي: أولاً، هناك قفزة ما بين الحفاظ على الثقافة، وتأسيس دولة للحفاظ على الثقافة، والسبب هو وجود وسائل مختلفة للحفاظ على الثقافة غير الانفصال. ثانيًا، لا تزال مسألة مصادرة الأرض قائمة. وللتأكيد، يعني الانفصال مصادرة الأرض من الدولة القائمة، وهو أمرٌ يتطلب تبريرًا. علاوة على ذلك، يمكن أن يخرج الأشخاص من ثقافة ما والانضمام إلى ثقافة أخرى، لتلبية الاحتياج إلى الانتماء الثقافي. وبناءً على ذلك، فإن الدفاع عن الانفصال على أساس استمرارية الثقافة القائمة مبرِّر غير كافٍ؛ لأنه يتجاهل حقيقة أن هناك ثقافات أخرى موجودة يمكن أن تلبي هذا الاحتياج (على سبيل القياس، يمكن أن يغادر الفرد السفينة الغارقة وأن ينضم إلى سفينة أخرى عائمة). بل يمكن أن يؤدي الحفاظ على الثقافة، في بعض الأحيان، إلى عرقلة الاندماج Integration بالنسبة إلى الأفراد الذين تحتضر ثقافاتهم، ثمّ إن مشكلة الاستيعاب لا تزال قائمة؛ إذ لا تستطيع كل ثقافة الحصول على أرض خاصة بها. هذا ليس قابلاً للتطبيق؛ لا توجد موارد وأراضٍ كافية لكل ثقافة، كما يوجد أحيانًا تداخل بين الثقافات. أضف إلى ذلك أنه ينبغي ألّا تمتد مسألة الحفاظ على الثقافة إلى الثقافات غير الأخلاقية. إن التبرير، أو السماح لثقافة غير أخلاقية (النازية مثلاً) بتكوين دولة، يعني مَنْح إذن ومساهمة في وجود دولة غير أخلاقية. أخيرًا، كما ذكرنا سابقًا، يجب إثبات أنه لا توجد وسيلة أخرى للحفاظ على الثقافة غير الانفصال (مثل حق النقض "الفيتو" Veto Right) في بعض التشريعات التي تصدرها الدولة، أو استثناءات قانونية (مثل قضية الأميش Amish)[12].

ب. الموافقة والانفصال

تستند شرعية الدولة إلى الموافقة؛ أي إنّ الأفراد ليسوا ملزمين بطاعة الدولة إلّا لأنهم موافقون عليها في الأصل، أمّا في الحالة التي تريد فيها جماعة ما الانفصال فهي حالة عدم موافقة. وبما أن انعدام الموافقة يجعل سلطة الدولة (على الوحدة المطالبة بالانفصال) غير شرعية، فإن هذا يعني أن الجماعة الانفصالية مبررة في مطالبتها بالانفصال. المشكلة في هذا الطرح الليبرالي أنه لا أحد، في الواقع، يوافق على وجود الدولة؛ فالناس يولدون في دول هي في الأصل موجودة. وحتى لو أخذنا بنظرية الموافقة الضمنية Implicit Consent، أو نظرية اللعب العادل Fair Play التي تقول إنّ الدولة في إفادتها مواطنيها من خلال تزويدهم

(11) Avishai Margalit & Joseph Raz, "National Self–Determination," *The Journal of Philosophy*, vol. 87, no. 9 (September 1990), pp. 439–461.

(12) Buchanan, "The Morality of Secession," pp. 52–64.

بالسلع القيمة، مثل الأمن، فإنها تلزمهم بالطاعة في المقابل، والسبب هو أن الاستفادة من خدمات الدولة تعتبر موافقة ضمنية لوجود الدولة، أو أن الاستفادة من الخدمات تولّد التزامًا أخلاقيًا بطاعة الدولة مقابل هذه الخدمات. وفي كلتا الحالتين، فإن هذا يبرر وجود الدولة؛ أي يعطيها شرعية. والمشكلة في هذا الطرح هي عدم القدرة على الامتناع من الاستفادة من الخدمات. وينبغي ألّا تُعتبر الاستفادة من خدمات الدولة موافقة ضمنية، لأن الموافقة تتطلب القدرة على الرفض. وبالمثل؛ لكي تكون "اللعبة" عادلة، يجب أن يكون الأشخاص قادرين على رفض الخدمات. إضافة إلى ذلك، لا يمكن أن تغادر الجماعة الانفصالية البلاد وأن تهاجر في حالة عدم الموافقة. وحتى لو كانت الهجرة متاحة، فغالبًا ما تكون التكلفة عالية. أخيرًا، حتى لو افترضنا صحة حجة الموافقة أو اللعب العادل، فلا يزال هذا الأمر لا يولد أساسًا كافيًا لتبرير الانفصال؛ إذ يجب أن يكون هناك مبرر لمصادرة الأرض من الدولة القائمة. إنّ الحد الأقصى التي تستطيع تبريره نظرية الموافقة أو اللعب العادل، هو إبطال سلطة الدولة على الجماعة، وليس سلطة الدولة على الأرض[13].

إن هذا الاعتراض صحيح، ولكنه يحتاج إلى تفنيد، وهو ما قام به كريستوفر ويلمان[14]، الذي يتفق مع بوكانان في فكرة أن الحق في الانفصال لا يمكن أن يبرر عن طريق الموافقة بسبب الإشكاليات العديدة التي ترافق النظرية (والتي ذكرنا جزءًا منها سابقًا)، ولكنه يضيف أن بوكانان أخطأ من جهة استخدامه حجة مصادرة الأرض بوصفها اعتراضًا على نظرية الموافقة. والسبب هو أن هذا الاعتراض يسقط في مغالطة "المصادرة على المطلوب" Begging the Question. فمسألة أنّ الدولة مبررة في سلطتها على الأرض (أو أنّ ادعاء الدولة السيادة على الأرض الانفصالية مبرر)، هي نفسها مسألة أنّ الانفصال مبرر. وعلى أساس نظرية الموافقة، تسقط سلطة الدولة على الأرض بسقوط شرعية الدولة. إذًا، لا يمكننا استخدام هذا الافتراض لشرح عدم جواز الانفصال. بعبارة أخرى؛ إذا كانت سلطة الدولة على الأرض مبنية على أساس موافقة المواطنين، فإن هذا يعني أن الدولة لا تستطيع أن تعترض على الانفصال لأنها تفتقر إلى الموافقة. وعلى أساس نظرية الموافقة؛ أي إذا فرضنا صحة نظرية الموافقة، فإن الوحدة الانفصالية التي لا توافق على الدولة لها الحق في الانفصال بسبب فقدان الدولة سلطتها على الأرض.

ج. رأي الأغلبية

إذا كان أغلب من يعيشون في بقعة ما يرغبون في تكوين دولة خاصة بهم، فهذا يَمْنحهم تلقائيًا الحقَّ في تكوين دولتهم الخاصة، بغض النظر عن وجود هوية أو خصائص مشتركة بين هذه الجماعة. تكمن قوة هذه النظرية في أنها تعتمد على أساس ديمقراطي. إن نظرية رأي الأغلبية تتجنب العديد من المشكلات التي تقع فيها النظريات المبنية على الخصائص؛ فهي لا تتطلب أن يكون للدولة أو هويتها (أو خصائصها) مفهوم ما. ومن أمثلة هذه النظرية ما قدمه دانيال فيلبوت Daniel Philpott "دفاعًا عن تقرير المصير" In Defense of Self–Determination[15]؛ إذ يقول: صحيح أنه توجد اعتبارات تحد من الحق في

(13) Ibid., pp. 70–74.

(14) Christopher H. Wellman, "A Defense of Secession and Political Self–Determination," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 24, no. 2 (1995), pp. 142–171.

(15) Daniel Philpott, "In Defense of Self–Determination," *Ethics*, vol. 105, no. 2 (1995), pp. 352–385.

الانفصال مثل التداعيات السلبية على الدولة الباقية أو على الأقليات في الوحدة الانفصالية، وأنه توجد اعتبارات تدعم مطلب الانفصال مثل استعادة أرض أُخذت ظلمًا، أو الحفاظ على الثقافة، لكن الأصل في تبرير الانفصال ديمقراطي؛ أي رغبة الأغلبية في الانفصال، وبعد ذلك، تأتي الاعتبارات الأخرى التي يجب موازنتها في مقابل الحق الأساسي في الانفصال، الذي هو ديمقراطي في الأساس.

توجد عدة إشكاليات في هذه الحجة يمكن تلخيصها في ما يلي: 1. الانفصال ليس عبارة عن بناء دولة جديدة فقط؛ أي إنه ليس تشكيل دولة من لا دولة، بل هو أخذ أرض من دولة قائمة؛ وهو أمر يحتاج إلى تبرير كما وضحنا سابقًا، 2. النظرية لا تقدّم تفسيرًا معياريًّا، بل تجعل الأمر من مسؤوليات الديمقراطية. لكن حتى لو فرضنا الأساس الديمقراطي تبريرًا، فإن هذا غير كافٍ. من قال إن التصويت على الانفصال محصور في الجماعة الانفصالية؟ بل إن الأمر عكس ذلك؛ إذ يمكن القول إن التصويت الديمقراطي يجب أن يتضمن جميع المواطنين، وليس مواطني الوحدة الانفصالية فحسب. وإذا كان الأمر غير ذلك، فإنه يحتاج إلى تبرير. 3. تعالج الديمقراطية قضايا المواطنين ضمن إطار الدولة (الديناميكيات الداخلية للدولة مثل التشريعات والحقوق والقوانين التي تتعلق بالمواطنين)، ولا تُعنى بجماعة يمكن أن يكون لها الحق في تكوين دولة.

للرد على هذه الاعتراضات، يمكن قول ما يلي: بالنسبة إلى مسألة الأرض، فمن قال إن الأرض تعود إلى الدولة؟ إن الدولة لا تملك الأرض، بل هي وصي، أو وكيل، فحسب، يدير شؤون المواطنين. وإذا كان لدى الجماعة الانفصالية الحق في الانفصال، فإن هذا الأمر يعطيها تلقائيًّا الحق في الأرض؛ لأن سلطة الدولة على الأرض تسقط. إن قضية الأرض لا تتجاوز قضية الانفصال، وحيثما كانت الحكومة مشروعة، كانت سيطرتها على الأرض مشروعة[16]. أما بالنسبة إلى مسألة أحقية التصويت، فيمكن الرد عليها بما يلي: لا يحق إلّا لسكان المنطقة الانفصالية التصويت على الانفصال. والسبب هو أن المسألة تمس حريتهم واستقلالهم، فلا يحق لأشخاص أن يكون لهم رأيٌ في تحديد حياة أشخاص آخرين. لذلك، يجب ألّا يكون لدى مواطني الدولة جميعًا الحق في التصويت على ما مفاده أنه يحق للوحدة الانفصالية الانفصال؛ لأن ذلك سيعني أنّ بعض الأشخاص لهم الحق في التحكم في حياة أشخاص آخرين. أما بالنسبة إلى مسألة الديمقراطية، فهناك بعض الدول التي يتطرق دستورها إلى مسألة الانفصال؛ فضلاً عن أنّ مسألة الانفصال تمس بوحدة الدولة، وبالدولة كلّها؛ وهكذا يكون لها تأثير مباشر في الشأن الداخلي للدولة. لهذا، لا مفر للديمقراطية إلا أن تتعامل مع المسألة[17].

2. نظريات تستند إلى وجود مبررات أو أسباب تصحيحية

أ. تصحيح أخطاء الماضي

يحق للوحدة الانفصالية الانفصال، وذلك إذا كان الأصل أن هذه الوحدة دُمجت في المقام الأول دمجًا غير عادل في دولة أخرى. وعلى هذا الأساس، فإن مطلب الانفصال ما هو إلا استعادة لدولة أو أرض

(16) Philpott, pp. 369–370.

(17) ومع ذلك، فإن نظرية رأي الأغلبية لا تستطيع تجاوز أحقية الدولة في الأرض، لأنها تفشل في تجاوز اختبار الحد الأدنى من الواقعية وتتناقض مع مبادئ أخرى في النظام الدولي، وهو أمر سيجري تفصيله في "مسألة الأحقية في الأرض".

أُخذت بغير حق من مالكيها الشرعيين. يمكن أن يكون الدمج قد حدث من جانب الدولة الحالية أو دولة أخرى سابقة (بريطانيا في حالة كلّ من باكستان وبنغلاديش مثلًا). وتنبع قوة هذه الحجة من حقيقة أنها تسعى إلى استعادة ما أَخذَه آخرون ظلمًا. وتوجد تمظهرات مختلفة لهذه الحجة؛ مثل أن يكون الأشخاص المطالبون بالانفصال غيرَ الأشخاص الذين أُخِذَت منهم الأرض، بل الأحفاد المباشرين لمالكي الأرض. وفي كلتا الحالتين (استعادة المالكين أو أحفادهم المباشرين الأرض) يكون التبرير قويًّا، لكن الأمور تزداد تعقيدًا إنْ لم تكن الجماعة المطالبة بالانفصال ذات صلة مباشرة بالجماعة التي أُخذت منها الأرض (أي ليست ورثة مالكي الأرض)، أو أن الجماعة التي أُخذت الأرض منها غير واضحة الملامح[18].

ب. التخلص من التمييز الممنهج

في حالة وجود تمييز ممنهج وواضح ضد جماعة ما، وانعدام وسيلة لتخفيف التمييز إلا عن طريق الانفصال، فإن الانفصال يُعتبر مبررًا. ولكن في الواقع، عادةً ما تكون الصورة أشدّ تعقيدًا؛ إذ إنّ الدولة بطريقة ما، ولأسباب مختلفة، تنتهك حقوق الأفراد والجماعات، وفي كثير من الحالات يمكن تبرير هذا الانتهاك بموجب بعض مفاهيم العدالة. ففي سياسات إعادة توزيع الثروة بين المواطنين على سبيل المثال، تميّز الدولة ضد بعض الناس لفائدة آخرين (انتهاك حق الملكية مثلًا). ويمكن أن تمنح الدولة الأقليات وضعًا خاصًّا، وامتيازات أيضًا، من خلال قَصْر التصويت في منطقة معيّنة على الأقليات (من أجل حماية هوية الجماعة والحفاظ عليها)[19].

ج. الانفصال وسيلة دفاع

يكون الانفصال مبررًا إذا كانت الجماعة المطالبة بالانفصال تستطيع من خلاله الدفاع عن نفسها من عدوان يهددها. ويمكن تقسيم هذه الحجة إلى حالتين؛ الأولى يكون فيها المعتدي هو الدولة، في حين يكون المعتدي، في الحالة الثانية، طرفًا ثالثًا. وتعتبر الحالة الأولى أقوى لتبرير الانفصال، والسبب هو أنّ الدولة المعتدية هي الدولة القائمة نفسها. وترى الجماعة المعتدى عليها أن الانفصال، من خلال تشكيل دولة (جيش، حكومة ... إلخ)، سيوفر لها حماية من العدوان. هنا أيضًا تسقط أحقية الدولة القائمة على الأرض بسبب عدوانها (على سبيل المثال محاولة الإبادة الجماعية)، أو على الأقل يجري تجاوز هذه الأحقية. وبالنسبة إلى الحالة الثانية (حين يكون المعتدي طرفًا ثالثًا)، فإن حجة الانفصال تكون أكثر جدلًا. ويمكن التفصيل على هذا النحو: يكون انفصال x مبررًا إذا كان x معرضًا لتهديد مميت من دولة b، وليس لدى x وسيلة للدفاع عن نفسه إلا من خلال الانفصال عن دولة c. وهذه الحجة تدخل تحت مبدأ أقل الضررين، فما بين أخذ أرض من c وتعرض x لعدوان مميت، يُعتبَر الأمر الأول أقل ضررًا[20].

(18) Buchanan, "Toward a Theory of Secession," pp. 329–330.

(19) Ibid., pp. 330–332.

(20) Buchanan, "The Morality of Secession," pp. 64–67.

ثالثًا: مسألة الأحقية في الأرض

إن مسألة الأرض أساسية في التنظير المتعلق بالانفصال. فإذا قلنا إن الأرض تعود إلى دولة ما، فإن هذا الأمر يشكّل عائقًا كبيرًا أمام الحجج التي تدافع عن الانفصال، والعكس صحيح أيضًا؛ فإذا كانت الأرض تعود إلى الجماعة المطالبة بالانفصال، فإن ذلك يدعم حقها في الانفصال؛ لأنه يسقط سلطة الدولة على تلك الأرض. إن تحديد ملكية الأرض مسألة معقدة جدًّا وخلافية أيضًا؛ فقد يكون الطرف الذي تعود إليه الأرض غير واضح، أو تكون الادعاءات المختلفة للأرض – أي ادعاءات الجماعة المنفصلة والدولة – هي في المستوى نفسه من الأحقية. وبطبيعة الحال، لا تنحصر مسألة الأرض في الجماعة المطالبة بالانفصال والدولة، بل يمكن ألّا تكون الأرض لكلا الطرفين، وتكون لطرف ثالث[21]، أو ربما لا يمكن تحديد الطرف الذي تعود إليه أحقية الأرض. وفي مثل هذه الحالة قد يقول البعض إن الدولة هي صاحبة الحق في الأرض، وذلك لسلطة الأمر الواقع أو مبدأ السيادة؛ لهذا، يجب أن تبرر الوحدة الانفصالية مصادرة الأرض، أو أن تكون هناك أسباب تبرر تجاوز سلطة الدولة على الأرض. من جهة أخرى، يمكن القول: ما دامت الدولة المعنية ليست لها أحقية في الأرض، فإن أحقيتها في الأرض تسقط ما إن يُقدَّم تبرير وجيه للانفصال.

وعلى الرغم من أن بوكانان يناقش المسألة كأنها مسألة مستقلة؛ إذ يتطرق إليها كأنّ كل من يعارض الانفصال ومن يبرره مجبر على التطرق إلى مسألة أحقية الأرض، فإنه يميل إلى الرأي الذي يقول إن للدولة السلطة على الأرض مع ثبات باقي الشروط Ceteris Paribus، ويقول إن النظريات الأكثر نجاحًا في تبرير الانفصال هي النظريات المبنية على أسباب تصحيحية، لأن هذا النوع من النظريات يتجاوز مسألة الأرض مثلًا؛ ذلك أن الأرض تعود إلى الجماعة الانفصالية أصلًا، وأن الجماعات الانفصالية تريد استعادة ما كان لها في الأصل، أو أن واقع الجماعة الانفصالية في وضع سيئ – مثل أن تكون تحت تهديد بالإبادة الجماعية – بحيث إنَّ هذا الأمر يبرر تجاوز مسألة سلطة الدولة على الأرض[22]. ويرى دانيال فيلبوت أن الدولة، لا تملك الأرض، بمعنى امتلاكِ شخصٍ سيارةً أو منزلًا، لأن أراضي الدولة ليست ملكية خاصة. إن الدولة هي أشبه بوصيّ، أو أمين، يدير شؤون المواطنين، وإن سيادة الدولة على الأرض لا تعني ملكيتها، بل هي وظيفة تقوم بها الدولة نفسها، وهذه الوظيفة تتألف من السيطرة على الحدود وإقامة العدل، وغيرهما. فالدولة وصيّ على الأرض نيابةً عن الناس والمجتمع. وفي النتيجة، إذا كان الانفصال مبررًا على أساس x، فإنه يكون كافيًا لتبرير الانفصال نفسه، من غير أن يستوجب الأمر وجود تبرير لأخذ الأرض. ويكمن السبب، بكل بساطة، في أن قضية الأرض لا تتجاوز قضية الانفصال؛ فحيثما كانت الدولة مشروعة، كانت سيطرتها على الأرض مشروعة أيضًا. أما إذا سقطت شرعية الدولة، فإن هذا الأمر يُسقط سلطتها على الأرض أيضًا. إن إثبات أحقية الوحدة الانفصالية في الانفصال أمرٌ كافٍ لتبرير الانفصال من غير التطرق إلى مسألة الأرض[23]. وعلاوة على ذلك، فإن الانفصال ليس تعدّيًا على سلطة الدولة؛ فأن يكون للحكومة

(21) على سبيل المثال، يمكن القول إن الملّاك الشرعيين للأرض في كيبيك وكندا ليسوا فرنسيي كيبيك ولا بريطانيي كندا، بل هم السكان الأصليون الذين غزاهم البريطانيون والفرنسيون.

(22) Buchanan, "Theories of Secession."

(23) Philpott, pp. 369–370.

سلطة على أراضيها، يعني أنّ لها الحق في ألّا تتدخل في شؤونها الداخلية دولة أخرى خارجية، ولكن هذا لا يعني عدم تدخل السكان في حكم الدولة لأراضيهم. إن مساعي الانفصال ليست تعدّيًا لسلطة الدولة على أراضيها؛ لأن المطالبين بالانفصال هم سكان من الداخل[24].

لكن بوكانان يعطي الدولة الأحقية في الأرض في الوضع الراهن، لأن التنظير ضمن هذا الإطار أكثر فاعلية، أو قابلية للتطبيق، نظرًا إلى النظام العالمي الحالي، ولأن الحفاظ على وحدة الأرض أمرٌ مشروع أخلاقيًّا. وفي الأمر الأول، تكون المسألة كما يلي: كلما كان التنظير الأخلاقي أكثر حساسية تجاه النظام الدولي القائم – مثل مبدأ وحدة أراضي الدولة القائمة The Principle of the Territorial Integrity of Existing States – كانت قابلية الأخذ بالتنظير الأخلاقي أكبر؛ أي من المرجح أن يجري دمج النظرية في القانون الدولي. هذا يدخل في شرطٍ مفاده أنّ التنظير الأخلاقي في الحد الأدنى واقعي، وهو أمرٌ يوجب أن توجد فرصة جيدة لاعتماد النظرية في المستقبل من خلال العمليات التي يجري من خلالها وضع القانون الدولي. وبالنسبة إلى مسألة الحفاظ على الأرض كأمر مشرع أخلاقيًّا، يقول بوكانان إن الحفاظ على وحدة الأرض ليس مسألة حفاظ على دولة قائمة فحسب، بل إن المسألة متعلقة بمصالح الأفراد أيضًا. إن استمرارية وحدة الدولة تعني توفير أمان للأفراد والحفاظ على حقوقهم وتطلعاتهم، والسبب هو أن وحدة الأرض تعني وجود قانون فعال يستطيع توفير بيئة ملائمة للحفاظ على هذه الأشياء. ثانيًا؛ من الناحية الأخلاقية، يعطي مبدأ وحدة الدولة حافزًا للأفراد للاستثمار في النظام السياسي، لأن المواطنين يرون في مشاركتهم السياسية تأثيرًا في واقعهم وواقع أبنائهم: "حيث يكون الخروج (الانفصال في هذه الحالة) سهلاً جدًّا، يوجد حافز ضئيل للمشاركة"[25].

خاتمة

تطرقت هذه الدراسة إلى مسألة الانفصال من عدة نواحٍ؛ بدايةً من توضيح مفهوم الانفصال بالمعنى الكلاسيكي الذي يقول إن الانفصال هو مطالبة جماعة معيّنة في أرض محددة بالخروج من كيان دولة تحكمهم لتشكيل دولة أخرى مستقلة بذاتها. ووضحت أنه توجد أشكال أخرى للانفصال، وإن كانت غير شائعة؛ مثل إرادة الوحدة الانفصالية الانضمام إلى دولة أخرى، أو اتفاق الجماعات على تقسيم الدولة، أو أن تكون الوحدة الانفصالية محاطة بباقي الدولة من جميع الجهات، أو تكون غير متصلة بباقي أراضي الدولة. ثم بينت الدراسة الفرق بين الانفصال ومفاهيم أخرى مقاربة له لتوضيح المفهوم؛ مثل الثورة، والعصيان المدني، والهجرة.

وتطرقت الدراسة أيضًا إلى مسألة التنظير الأخلاقي المتعلق بالانفصال. فمن جانب، تكمن أهمية النقاش الأخلاقي المتعلق به في أنه لا يمكننا تجاوز المفاهيم الأخلاقية؛ إذ إن للنقاشات الأخلاقية تأثيرًا مباشرًا في النقاشات السياسية. ولذلك، فإن النقاش الأخلاقي بشأن الانفصال ضروري لمعالجة قضايا الانفصال. وأضيف أيضًا أن النقاش الأخلاقي المتعلق بالانفصال، من دون الانخراط في أسس الأخلاق، يمكن

(24) David Copp, "Democracy and Communal Self–Determination," in: Robert McKim & Jeff McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 281–283.

(25) Buchanan, "Theories of Secession."

أن يوفر إرشادات مهمة في معالجة قضايا الانفصال. وفي جانب آخر، إن التنظير الأخلاقي المتعلق بالانفصال يمكن أن يحصل على نحو مستقل عن الوقائع في الأرض، من غير أخذ واقع النظام الدولي ومبادئه ومؤسساته في التنظير. ثمّ إنّ التنظير المعياري المتعلق بالانفصال، يمكن أن يأخذ في الاعتبار الواقع المؤسساتي للنظام الدولي في التنظير، على أنّ بوكانان يأخذ بالرأي الثاني الذي يقول إن التنظير بشأن الانفصال يجب ألّا يحصل في "فراغ مؤسساتي". وللقيام بذلك، يجب أن تُوفيَ النظريات الأخلاقية التي تُعنى بالانفصال بالشروط التالية: الحد الأدنى من الواقعية، واتساق مع المعايير والمؤسسات الدولية القائمة، وتجنب التداعيات السلبية، والقبول الأخلاقي.

وتطرقت الدراسة كذلك إلى بعض النظريات الأخلاقية التي تبرر الانفصال، والتي تقسم إلى نوعين: نظريات تستند إلى حقوق أساسية، ونظريات تستند إلى أسباب تصحيحية. أما نظريات الحقوق الأساسية، فقد اشتملت على ثلاثة أمثلة، هي تقرير المصير بالنسبة إلى الثقافة، والموافقة والانفصال، ورأي الأغلبية. واشتملت نظريات الأسباب التصحيحية على ثلاثة أمثلة أيضًا، هي تصحيح أخطاء الماضي، والتخلص من التمييز الممنهج، والانفصال بوصفه وسيلة دفاع. إن نظريات الحقوق الأساسية، على الرغم من جاذبيتها، ليست كافية لتبرير الانفصال، لأنها لا تستطيع تجاوز بعض الاعتراضات؛ مثل أحقية الدولة في الأرض. أما نظريات الأسباب التصحيحية، فهي قادرة على تبرير الانفصال؛ لأنها قادرة على تجاوز الاعتراضات التي تواجه نظريات الحقوق الأساسية؛ مثل حق الدولة في الأرض لأسباب من قبيل أن الجماعة تحاول استعادة أرض تعود إليها، أو أن حق الدولة في الأرض يسقط بسبب الانتهاكات التي تقوم بها. وأخيرًا، ناقشت الدراسة مسألة أحقية الأرض، وهذه المسألة مهمة في التنظير والتبرير المتعلق بالانفصال. صحيح أن الدولة لا تملك الأرض، لكنْ بناءً على مبدأ وحدة أراضي الدولة القائمة، فإنّ للدولة السلطة المبدئية على الأرض.

References المراجع

Buchanan, Allen. "Theories of Secession." *Philosophy and Public Affairs.* vol. 26, no. 1 (Winter 1997).

_______. "Toward a Theory of Secession." *Ethics.* vol. 101, no. 2 (1991).

_______. *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Boulder: Westview Press, 1991.

Margalit, Avishai & Joseph Raz. "National Self–Determination." *The Journal of Philosophy*. vol. 87, no. 9 (September 1990).

McKim, Robert & Jeff McMahan (eds.). *The Morality of Nationalism*. New York: Oxford University Press, 1997.

Philpott, Daniel. "In Defense of Self–Determination." *Ethics*, vol. 105, no. 2 (1995).

Rawls, John. *A Theory of Justice. Cambridge*, MA: Harvard University Press, 1971.

Wellman, Christopher H. "A Defense of Secession and Political Self–Determination." *Philosophy & Public Affairs*. vol. 24, no. 2 (1995).



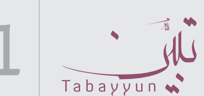
ترجمات

Translated Papers



95.5×94.5 سم، الصراع الأزلي بين الخير والشر، أكريليك على قماش، 2022.

94.5x95.5 cm, The eternal struggle between good and evil, acrylic on canvas, 2022.


المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/NFYF4534

أشعيا برلين | Isaiah Berlin*
ترجمة: حجاج أبو جبر | Translated by Hajjaj Abu Jabr**

هل ما زالت النظرية السياسية موجودة؟***

Does Political Theory Still Exist?****

ملخص: تستكشف هذه الدراسة راهنية النظرية السياسية، رغم الشواهد التي تشير إلى انحسارها. وتفترض أن عدم القدرة على حسم الأسئلة التي تثيرها هذه النظرية من أهم السمات المميزة للتساؤل الفلسفي. فهذه الأسئلة تتصل بأحكام القيمة، كما أن مفردات السلطة والسيادة والحرية والحق والعدل تنطوي على أبعاد معيارية مهمة في حياتنا المعاصرة. أمّا المحاولة الرامية إلى تحويل النظرية السياسية إلى علم تطبيقي فتنطوي على الاحتفاء بنموذج مهيمن قائم على الحقائق الصلبة وعلى صور مجازية اختزالية ربما تشوه الواقع. وتخلص الدراسة إلى أنه لا غنى عن مَلَكة التخييل حتى نفهم التصورات المتنوعة لطبيعة الإنسان والنماذج الكامنة في الرؤى السياسية السائدة.
كلمات مفتاحية: الفلسفة السياسية، المفاهيم المعيارية، النماذج المعرفية، الأبنية التصورية، الصور المجازية، طبيعة الإنسان.

Abstract: This paper explores the relevance of political theory despite the indications that testify to its decline. The paper assumes that the inability to give final answers to the questions posed by political theory is one of the most distinctive features of philosophical inquiry. Such questions are associated with value judgments, and such terms as power, sovereignty, freedom, right and justice entail significant normative dimensions in our contemporary life. As for the attempt to transform political theory into an applied science, it entails a celebration of one dominant paradigm based on solid facts and on reductionist metaphors that might distort reality. The paper concludes that imaginative insight is indispensible for an understanding of the various conceptions of human nature as well as the paradigms incorporated in dominant political outlooks.
Keywords: Political Philosophy, Normative Concepts, Paradigms, Conceptual Structures, Metaphors, Human Nature.

* منظر اجتماعي سياسي ومؤرخ أفكار روسي-بريطاني، شغل سابقًا منصب أستاذ شيشل للنظرية السياسية والاجتماعية في جامعة أوكسفورد.

A Russian-British social and political theorist, and historian of ideas. he was Chichele Professor of Social and Political Theory at the University of Oxford.

** أستاذ النظرية النقدية، أكاديمية الفنون (مصر).

Professor of Critical Theory at the Academy of Arts (Egypt).
h.abujabr@gmail.com

*** ظهرت النسخة الأصلية لهذه الدراسة باللغة الفرنسية في دورية **المجلة الفرنسية للعلوم السياسية** *Revue française de science politique*، المجلد الحادي عشر، العدد الثاني، 1961. ورُوجعت منذ ذلك الحين بمعرفة المؤلف الذي يدين بالشكر لمن تفضلوا بقراءتها في نسختها الأولى وكانت لهم رؤى جديدة بالاعتبار: البروفيسور **ستيوارت نيوتن هامبشاير** *S. N. Hampshire* (1914–2004)، والبروفيسور **هربرت ليونيل أدولفوس هارت** *H. L. A. Hart* (1907–1992)، والبروفيسور **فيروتشو روسي لاندي** *F. Rossi Landi* (1921–1985)، والسيد **باترك لاكيستر جارداينر** *P. L. Gardiner* (1922–1997)، والسيد **جيفري جيمز وارنوك** *G. J. Warnock* (1923–1995)، وعلى وجه الخصوص السيد ماركوس دِك *M. W. Dick*.

**** Isaiah Berlin, "Does Political Theory Still Exist?" in: Peter Laslett & W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1962).

I



هل ما زالت النظرية السياسية موجودة؟

يتكرر هذا السؤال في مناسبات كثيرة على نحو غريب، ويتشكك في مكانة هذا الحقل المعرفي، ويوحي بأن الفلسفة السياسية قد ماتت أو أنها في طور الاحتضار مهما بلغت مكانتها في الماضي. والدليل الرئيس الذي يبدو أنه يؤيد هذا الاعتقاد هو عدم ظهور أي عمل بارز في النظرية السياسية في القرن العشرين. وأقصد بالعمل البارز أنه على الأقل قد حَوَّل المفارقات إلى بديهيات أو العكس، وهذا يبدو لي معيارًا كافيًا لتحديد وجود الحقل المعرفي من عدمه.

لكن قلّما يكون ذلك دليلاً قاطعًا، ولا يمكن التصديق على شهادة وفاة حقلٍ معرفي إلا لسببين وجيهين: يتمثل أحدهما في التوقف عن قبول افتراضاته الأساسية، سواء أكانت إمبريقية أم ميتافيزيقية أم منطقية؛ لأنها قد تلاشت مع العالم الذي كانت جزءًا منه، أو لأنها قد تعرَّضت للرفض أو التفنيد. وأمّا الآخر فهو ظهور حقول معرفية جديدة تتولى عمل الحقول السالفة. وربما تعتري الحقول الجديدة عيوبٌ معينة، لكنها موجودة وتؤدي وظيفتها، وتمتلك وظائف الحقول السالفة، سواء أكانت وظائف موروثةً أم مغتصبة. فلا مكان للأسلاف الذين انحدر منهم الأخلاف، وهذا هو القَدَر الذي شمل التنجيم، والخيمياء، وعلم فِراسة الدماغ (واللاهوت والميتافيزيقا عند الوضعيين القدماء والمحدثين). فإمّا أن الافتراضات الأساسية التي قامت عليها هذه الحقول قد هُدِمت، وإما أنها انهارت لأسباب أخرى؛ ولذا تُعدّ اليوم مجرد توهّمات.

إن هذا القتل المنهجي للأصول والأسلاف هو تاريخ العلوم الطبيعية في علاقتها بالفلسفة؛ ولذا فهو يتصل بالقضية محل النظر اتصالاً مباشرًا. لقد نجح البشر في إيجاد إجابات واضحة عن فئتين من الأسئلة: أمّا الفئة الأولى فقد جرى صوغها بما يسمح بالإجابة عنها بالملاحظة وبالاستدلال من المعطيات المرصودة على الأقل من حيث المبدأ (إن لم يكن دومًا في الممارسة)، وهذه الفئة تحدد مجالات العلم الطبيعي ومجالات الحس العام اليومي. فسواء أكانت الأسئلة بسيطة عن وجود طعامٍ في مكان معيّن، أو نوعية الطيور في منطقة معينة، أو نيّة شخص معين، أم كانت أسئلةً مركبة عن بنيةً المادة، أو سلوك الطبقات الاجتماعية، واتجاه الأسواق الدولية، فإن السائل يعلم أن الإجابة لا بد أن تستند إلى ملاحظة شخص معيّن لما يوجد أو يحدث في العالم المكاني والزماني، حتى يكون للإجابة أساس سليم من الصحة. وربما يصف البعض هذه العملية بأنها "ملاحظة منظَّمة"، وأنا أميل إلى موافقة هذا الرأي؛ لأن الملاحظة نشاطٌ وجزءٌ لا يتجزأ من غاية المُلاحِظ وعالمه التصوري. لكن الاختلافات في هذه المسألة لا تؤثر في حجَّتي، وإن كانت تنطوي على أهمية بالغة لفلسفة العلم. فكل التعميمات والافتراضات والنماذج التي تعمل بها أكثر العلوم تطورًا، يمكن ترسيخها ودحضها في النهاية بمعطيات التدقيق من الخارج أو المراجعة من الداخل.

وأمّا الفئة الأخرى التي يمكن أن نلتمس إجابات واضحة عنها فهي الأسئلة الصورية، وفيها نعتمد على قضايا معينة تسمى المسلَّمات، ونستعين بالقواعد اللازمة لاستنباط قضايا أخرى منها، ونمضي

قُدمًا في عمليات حسابية محضة، ونحدد صحة الإجابات من عدمها بناءً على الاستخدام الصحيح للقواعد التي سلَّمنا بأنها جزءٌ من حقلٍ معرفي معين. ولا تتضمن تلك الحقول مقولات وصفيّة قائمة على ملاحظة الوقائع والحقائق؛ ولذا ليس من المتوقع من هذه الحقول اليوم أن تمدّنا بمعلومات عن الكون، سواء أكانت تُستخدَم في ذلك الغرض أم لا. وتُعدُّ الرياضيات والمنطق الصوري أشهر مثالين على العلوم الصورية، لكن علم شعارات النبالة والشطرنج ونظريات الألعاب بوجه عام تمثِّل تطبيقات مشابهة للمناهج الصورية التي تحكم تلك الحقول.

هذان النهجان في الإجابة عن الأسئلة يمكن تسميتهما على وجه العموم بالنهجين الإمبريقي والصوري، وهما يتصفان بثلاث خصائص على الأقل:

1. حتى وإن كنا لا نعرف الإجابة عن سؤال معين، فإننا نعرف الطرق الملائمة للبحث عن الإجابة؛ نحن نعرف أنواع الإجابات ذات الصلة بهذه الأسئلة، حتى وإن لم تكن صحيحة. فإذا سألني أحدٌ عن الكيفية التي يعمل بها نظام القانون الجنائي السوفياتي أو عن سبب انتخاب الناس السيد جون كينيدي رئيسًا للولايات المتحدة، لربما عجزت عن الإجابة عن السؤال، لكنني أعرف الحقل الذي يقع فيه الدليل السليم، والطريقة التي يستخدم بها خبيرٌ معين ذلك الدليل للوصول إلى الإجابة؛ لا بد أنني قادر على تحديد ذلك بلغة شديدة العمومية، حتى وإن كان ذلك لمجرد أن أُظهر للسائل أنني قد فهمت السؤال. وعلى نحو مشابه، إذا طلب أحدٌ مني إثبات مبرهنة "فيرما" في نظرية الأعداد، فربما أعجز عن تقديم هذا الإثبات، وربما أعلم أنه لم يقدر أحدٌ حتى الآن أن يقدم إثباتًا لها، لكنني أعلم أيضًا أنواع البراهين التي تُعدُّ إجابات عن هذا الموضوع، حتى وإن كانت غير صحيحة أو غير قاطعة، وأميزها من إثباتات غير ذات صلة بالموضوع. ففي كل هذه الحالات، حتى وإن كنت لا أعرف الإجابة، فإنني أعرف أين يمكن البحث عنها أو كيف أحدد عالِمًا أو خبيرًا يعلم كيفية البدء في البحث عنها.

2. نستشف من ذلك أن المفاهيم متى كانت ثابتة وواضحة ومقبولة بوجه عام، ومتى كانت طرق الاستنتاج محل اتفاق بين الناس (على الأقل بين غالبية المهتمين بهذه الأمور)، عندئذ فقط يمكن بناء علمٍ صوري أو إمبريقي. أمّا حينما لا تتوافر هذه الشروط، وتثير المفاهيم الغموضَ والخلاف، وينعدمُ الاتفاق العام على طرق الاستدلال والحد الأدنى من مؤهلات الخبير، وتتواتر اتهامات مضادة حول ما يمكن أن يرقى إلى مرتبة القانون أو الفرضية الراسخة أو الحقيقة القاطعة، فإننا نكون في أفضل الأحوال في مجال شِبه العلم. وبذلك، فإن المرشحين الأساسيين للانضمام إلى هذه الدائرة السحرية، والذين لم يجتازوا الاختبارات المطلوبة، هم شاغلو منطقة "الأيديولوجيات" الفسيحة الثرية المركزية، لكنها منطقة غير مستقرة وبركانية وضبابية. ويتمثل أحد الاختبارات الأولية في القدرة على تطبيق مجموعة من القواعد المقبولة من الغالبية العظمى من الخبراء والقابلة للإدراج في كتاب دراسي. وكلما كانت القواعد قابلة للتطبيق اقترب الحقل المعرفي من استيفاء الشرط المطلوب للعلم المقبول. إن علومًا من قبيل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الدلالة، والمنطق، وربما بعض فروع الاقتصاد، تقع في أرض مبهمة، وبعضها أقرب إلى المنطقة الحدّية لأرض العلوم المعتمدة، وبعضها أبعد عنها.

3. لكن إلى جانب هاتين الفئتين الأساسيتين تظهر أسئلة خارج نطاقهما. وهنا لا يقتصر الأمر على جهلنا بإجابات عن أسئلة معينة، بل يتعلق بجهلنا لكيفية البدء في محاولة الإجابة عنها (أين نبحث؟ وما الذي يمكن أن يمثل دليلاً على إجابة معينة وما لا يمكن أن يكون كذلك؟). فإذا سأل سائلٌ عن مَوْضِع الصورة في المرآة أو عن إمكانية توقف الزمن عن الحركة، عندئذٍ أحتار في تحديد نوع السؤال، بل لا أعلم إن كان للسؤال من معنى، ولا تخفّ وطأة الموقف كثيرًا مع بعض الأسئلة التقليدية التي ربما أثارها البشر منذ فجر الفكر، من قبيل: كيف بدأ العالم؟ وماذا حدث قبل البداية؟ يقول البعض: إن هذه الأسئلة ليست مشروعة، لكن ما الذي يجعلها غير مشروعة؟ هناك شيء أسعى إلى الاستفسار عنه، وتنتابني الحيرة بالتأكيد. فعندما أتساءل: لِم لا يمكنني أن أكون في مكانين في وقت واحد؟ ولِم لا يمكنني أن أرجع إلى الماضي؟ أو ما العدل؟ وهل العدل موضوعي ومطلق؟ وكيف أتأكد أن أفعالاً معينة عادلة؟ فإنني لا أملك طريقةً واضحة لحسم هذه الأسئلة؛ ذلك لأن إحدى أهم السمات الأكيدة للتساؤل الفلسفي - كما يتبدى في هذه الأسئلة جميعها - هي أن الحيرة تتملكنا من البداية، ولا نجد تقنية تلقائية ولا خبرة اختصاصية معتمدة من الجميع للتعامل مع تلك الأسئلة. إننا نكتشف أننا لا نعرف السبيل إلى البدء في تصفية أذهاننا، واستجلاء الحقيقة، وقبول الإجابات السابقة عن تلك الأسئلة أو رفضها. وفيما يبدو، لا يسعفنا هنا الاستقراء بالمعنى الواسع للاستدلال العلمي، ولا الملاحظة المباشرة الملائمة للتساؤلات الإمبريقية، ولا الاستنباط الذي تتطلبه الأسئلة الصورية. فعندما نشعر أننا نعرف تمامًا الطريق الملائم، لا تبدو الأسئلة فلسفية.

واقع الأمر أن تاريخ الفكر البشري، بل تَقَدُّمه، يكمن غالبًا في التعديل التدريجي لكل الأسئلة الأساسية التي يثيرها البشر في أي من المجالين المنظَّمين: الإمبريقي والصوري. فمتى صارت المفاهيم ثابتة وواضحة وحظيت بقبول جامع يظهر علمٌ جديد إلى الوجود، علمٌ طبيعي أو صوري. ويَحضُرني هنا تشبيهٌ لا يمكن أن أدّعي أنه من ابتكاري؛ وهو أن الفلسفة مثل شمسٍ متوهجة تبعث طاقةً من حين إلى حين، وتكتسب هذه الطاقات عندما تبرد بنيةً ثابتة ومميزة خاصةً بها، وتحظى بمسارات مستقلة باعتبارها كواكب منظَّمة، لكن الشمس المركزية تستمر في مسارها، ولا يبدو أنها تفقد شيئًا من طاقتها أو توهجها. بيد أن مكانة الفلسفة وحيويتها مسألةٌ أخرى، ويبدو ذلك في اتصالها مباشرةً بالمدى الذي تتعامل به مع قضايا تشغل الإنسان العادي. فعلاقة الفلسفة بالرأي والسلوك مسألةٌ مركزية لكل من التاريخ والسوسيولوجيا، ولا يتسع نطاق هذه الدراسة لتناولها، وما يهمنا هو أن الفلسفة في أحد أطوارها ربما تتحول إلى علمٍ في الطور التالي.

لم يكن التباس الفكر وراء اعتبار علم الفلك، على سبيل المثال، حقلاً فلسفيًّا في زمن جون سكوتوس أريجينا John Scotus Eriugena، عندما لم تكن مفاهيم الفلك ومناهجه ثابتة أو واضحة بمعايير عصرنا، وعندما كان دور الملاحظة المرتبطة بتصورات غائية قَبْلِية (مثل توْق كل جسم إلى أن يدرك الكمال التام لطبيعته) يجعل من المحال تحديد ما إذا كان خليط المعرفة بالأجرام السماوية إمبريقيًّا أم صوريًّا. وما إن تطوَّرت مفاهيم واضحة وتقنيات محددة، حتى ظهر علم الفلك إلى الوجود. بعبارة أخرى، لم يكن من الممكن تصنيف علم الفلك في بدايته في أحد المجالين، حتى وإن كان هناك تمييز

واضح بين المجالين الإمبريقي والصوري. وبالطبع، تبدَّت المكانة "الفلسفية" لعلم الفلك الوسيط في أن حضارة ذلك الزمان ("البنية الفوقية" في قاموس الماركسيين)، لم تسمح بتمييز واضح للحد الفاصل بين المجالين.

وهكذا، فإن الطابع المميز للأسئلة الفلسفية على وجه الخصوص هو عدم استيفائها الشروط التي يتطلبها علمٌ مستقل (وبعض هذه الأسئلة قد لا يستوفي هذه الشروط أبدًا)، وأهمها هو تضمين الطريق إلى الإجابة في صوغ الأسئلة. مع ذلك، ثمة حقول يتضح أنها تكاد تحلِّق وتنفصل بقوة عن الجسد الرئيس الذي وُلدت منه، تمامًا مثلما فعلت الفيزياء والرياضيات والكيمياء والأحياء في زمانها. على سبيل المثال، ما زال علم الدلالة وعلم النفس غارقين بقدم واحدة في التربة الفلسفية، لكن يبعث كل منهما بإشارات الاستعداد للانفصال والتحرر، ولا تراودهما سوى ذكريات تاريخية تخبرهما بماضيهما الذي كان أشد ارتباكًا، وإن كان أشد ثراءً في بعض جوانبه.

II

ثمة مباحث تبقى فلسفية بصورة مستعصية، وتعجز رغم محاولات متكررة عن تحويل نفسها إلى علوم، وتتضمن بعض المباحث في جوهرها أحكام القيمة، وتتعلق مباحث الأخلاق والجمال والنقد تعلقًا واضحًا بالأفكار العامة، كما أن كل هذه المباحث باستثناء أغلب الأنواع التقنية من التاريخ والمعرفة ما زالت متحيرة ومتذبذبة، غير قادرة أو غير مستعدة للظهور لدى الباب الإمبريقي أو الصوري. وليس اتصال أحكام القيمة بالمبحث الفكري سببًا كافيًا لاستبعاد المبحث الفكري من أن يكون علمًا معترفًا به. إن مفهوم "الصحة الطبيعية" ينطوي على أحكام قيمة، ومع أن هناك إجماعًا عامًا كافيًا حول ما يمثِّل الصحة الجيدة، والحالة الطبيعية، والمرض، وما إلى ذلك، فإن هذا المفهوم ليس من صميم علوم التشريح، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الأمراض، وما إلى ذلك. ربما يكون الاهتمام بالصحة هو العامل الاجتماعي والنفسي (والأخلاقي) الأقوى في إنشاء هذه العلوم ونشرها، وربما يحدد مشكلات الموضوع وجوانبه التي جرت العناية بها بحماسة شديدة؛ لكن لا يُشار إليه في العلم نفسه، مثلما لا توجد ضرورة لذكر اهتمامات التاريخ أو المنطق في الأعمال التاريخية أو المنطقية. فإذا كانت بنية العلوم الطبيعية تستبعد قيمةً "موضوعية" واضحة تمامًا ومقبولة من الجميع مثل قيمة الصحة المنشودة، فإن هذه الحقيقة تظهر بمزيد من الوضوح في الحقول الأشد إثارة للجدل. ومنذ أفلاطون وحتى يومنا هذا، وعلى وجه الخصوص المحاولات الدؤوبة والمتجددة في القرن الثامن عشر، لم نشهد نجاحًا يُذكر للجهود الرامية إلى إقامة الأخلاقيات والجماليات الموضوعية على أساس القيم المقبولة من الجميع، أو على أساس المناهج المستخدمة في اكتشاف الأخلاقيات والجماليات، وما زالت تتوالى على إثر ذلك النزعاتُ النسبوية والذاتانية والرومانتيكية والشكوكية تجاه القيم. وهنا نثير الأسئلة التالية: ما موضع النظرية السياسية؟ وما مسائلها النموذجية المعتادة؟ وهل هي مسائل إمبريقية، أم صورية، أم لا هذا ولا ذاك؟ وهل تنطوي هذه المسائل بالضرورة على قضايا تتعلق بالقيم؟ وهل هذه المسائل في طريقها إلى مكانة مستقلة، أم أنها بطبيعتها مجبرة على أن تبقى فقط عنصرًا في كيان فكري أوسع منها بعض الشيء؟

تقع في صميم النظرية السياسية التقليدية مسائل تتعلق بطبيعة المساواة، وطبيعة الحقوق والقانون والسلطة والقواعد. ونحتاج إلى تحليل هذه المفاهيم أو إلى إثارة أسئلة حولها من قبيل: كيف تعمل هذه المفردات في لغتنا؟ وما الأشياء التي تأمر بها أو تنهى عنها؟ ولماذا؟ ومع أيّ نظام من القيم أو الرؤى تتلاءم؟ وبأيّ طريقة؟ وعندما نثير أهم سؤال سياسي تقريبًا، "لِمَ ينبغي لأي شخص أن يطيع أيّ شخص آخر؟"، فإننا لا نسأل: "لماذا يطيع الناس؟"، فهذا السؤال بهذه الصيغة قد تجيب عنه السيكولوجيا الإمبريقية والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا. ولا نسأل "من يطيع من؟ ومتى؟ وأين؟ وما الأسباب المحددة لكل ذلك؟ فهذه الأسئلة بهذه الصيغ ربما يمكن الإجابة عنها على أساس دليل مستوحى من هذه الحقول ومن حقول مشابهة. بعبارة أخرى، عندما نتساءل: "لِم ينبغي أن يطيع الإنسان؟"؛ فإننا نطلب تفسيرًا للأبعاد المعيارية في أفكار من قبيل السلطة والسيادة والحرية، وتبرير صحتها في حجج سياسية. فهذه كلمات تصدر باسمها الأوامر، ويُقهر باسمها الرجال، وتُشنّ باسمها الحروب، وتُقام باسمها مجتمعات جديدة، وتُهدم باسمها مجتمعات قديمة؛ إنها مفردات تؤدّي دورًا كبيرًا في أنماط حياتنا المعاصرة. إن ما يجعل تلك المسائل فلسفية للوهلة الأولى هو عدم وجود اتفاق واسع على معنى بعض المفاهيم. فهناك اختلافات حادة حول ما يشكّل الأسباب السليمة للأفعال في هذه الحقول، وعلى كيفية إثبات القضايا ذات الصلة أو حتى إضفاء المعقولية عليها، وعلى الأشخاص والكيانات التي تمثل سلطةً معترفًا بها للفصل في هذه المسائل؛ وبذلك لا يوجد إجماع على المنطقة الحدّية بين النقد العام والهدم، أو الحرية والقمع، وما إلى ذلك. وما دام المفكرون وأنصار المدارس المختلفة يقدِّمون إجابات متعارضة عن الأسئلة السياسية، فإن احتمالات تأسيس علمٍ إمبريقي أو صوري في هذا الحقل تبدو بعيدة. وغالبًا ما تصدر الخلافات حول تحليل مفاهيم القيمة عن اختلافات أعمق؛ لأن مفاهيم من قبيل الحقوق أو العدل أو الحرية ستكون مختلفة بصورة جذرية عند الملحدين والمؤمنين، وأنصار الجبرية الآلية والمسيحيين، والهيغليين والإمبريقيين، واللاعقلانيين الرومانتيكيين والماركسيين. ومن الواضح أن تلك الاختلافات ليست منطقية أو إمبريقية، وعادةً ما يتم تصنيفها بأنها فلسفية تمامًا.

ينطوي ذلك على مدلول ضمني مهم واحد على الأقل. إذا ما أثرنا السؤال الكانطي: "في أي عالم تكون الفلسفة السياسية ممكنة من حيث المبدأ؟" (أو ما عالم النقاش والمناقشة الذي تقع فيه الفلسفة السياسية؟)، فإن الإجابة لا بد أن تكون على النحو التالي: "فقط في عالم تتصادم فيه الغايات". ففي مجتمع تهيمن عليه غاية وحيدة، لا يمكن أن نجد من حيث المبدأ سوى مناقشات حول أفضل وسيلة لتحقيق هذه الغاية، وستكون المناقشات تقنية (علمية وإمبريقية في طابعها)؛ وهذا يعني أنه يمكن حسم المناقشات بالخبرة والملاحظة أو بأي طرق أخرى تُستخدم في اكتشاف الأسباب والعلاقات المترابطة؛ ويمكن على الأقل من حيث المبدأ اختزالها إلى علوم وضعية. وفي مثل ذلك المجتمع لا يمكن أن تظهر أسئلة جادة حول الغايات أو القيم السياسية، بل تظهر أسئلة إمبريقية حول أكثر الطرق فاعلية إلى بلوغ الهدف. واقع الأمر أن شيئًا من هذا القبيل أكّده سان سيمون Saint-Simon (1760-1825) وأوغست كونت August Comte (1798-1857)، وكذلك ماركس (في ضوء بعض التفسيرات لفكره)، ما إن ينتهي "ما قبل التاريخ" (الحرب الطبقية) ويبدأ "التاريخ" الحقيقي البشري

للإنسان (الهجوم الموحد على الطبيعة للحصول على الخيرات التي أجمع المجتمع على مرغوبيتها). ونستشف من ذلك أن المجتمع الوحيد الذي تكون فيه الفلسفة السياسية ممكنة هو مجتمع لا يوجد فيه قبول كامل لأي غاية وحيدة (ونقصد هنا الفلسفة السياسية بمعناها التقليدي، أي الحقل البحثي الذي لا يقتصر اهتمامه على شرح المفاهيم، بل ينشغل بالفحص النقدي للافتراضات والفرضيات المسبقة، ومساءلة ترتيب الأولويات والغايات النهائية). قد تتعدد أسباب ذلك المنحى فيما يلي: عدم قبول غاية وحيدة من جانب عدد كاف من الأشخاص، وعدم إمكانية النظر إلى غاية وحيدة باعتبارها غايةً نهائية لعدم وجود ضمان بأن قيمًا أخرى قد لا تشغل عقول الناس أو مشاعرهم، وعدم إمكانية إيجاد غاية نهائية فريدة ما دام الناس يمكنهم أن ينشدوا غايات متباينة كثيرة، ولا يوجد منها ما يُعدُّ وسائل لغيرها أو أجزاء من غيرها. قد يكون من بين هذه الغايات ما هو عام أو سياسي، وليس هنالك من سبب لافتراض ضرورة اتساق جميع الغايات وانسجامها، حتى من حيث المبدأ. فلا يمكن نشدان الفلسفة السياسية في اتساق إلا في مجتمع تعددي أو يُحتمل أن يكون تعدديًّا، ما لم تُحصر في تحليل المفاهيم. لكن ما دام كل تحليل – مهما كان مجردًا – يتضمن مقاربةً نقدية للافتراضات محل النظر، فإن هذا التمييز يبقى تمييزًا أكاديميًّا محضًا. فلا تتسق الواحدية الصارمة مع التحليل الفلسفي إلا في النظرية، ويمثل مأزق الفلسفة تحت الاستبداد في زماننا دليلًا قاطعًا ملموسًا على هذه الأطروحة.

III

دعوني أشرح هذه النقطة بمزيد من الوضوح. لنتصور مجتمعًا يعتقد فيه الجميع بوجود غاية بشرية جوهرية وحيدة (أو على الأقل كما يعتقد كثيرٌ من الناس أن غاية الطب هي نشر الصحة أو الحفاظ عليها، ويتفقون على المكون الذي يضمن الصحة)، على سبيل المثال، إرساء مجتمع تكنوقراطي ينصرف إلى التحقيق الأمثل للمَلَكات البشرية جميعها، أو مجتمع نفعي ينكب على تحقيق السعادة الكبرى للبشرية، أو مجتمع تومائي أو شيوعي أو أفلاطوني أو فوضوي، أو أي مجتمع آخر واحدي بهذا المعنى. عندئذٍ سيكون الشغل الشاغل هو إيجاد أنسب الطرق لتحقيق الغاية المقبولة من الجميع.

هذا التصور في حاجة إلى تقييد في وجهين على الأقل:

1. يتسم هذا التصور في المقام الأول بأنه مفرط في التبسيط. ففي الممارسة يمكن أن تقود المجتمعات غايةٌ معينة (السعادة، أو القوة، أو الامتثال للمشيئة الإلهية، أو العظمة القومية، أو تحقيق الذات، أو غير ذلك من الغايات الكبرى في الحياة)، وتتسم كل غاية بأنها شديدة العمومية، ولا تتطرق إلى أنماط الحياة أو السلوكيات التي تجسدها. فلا يمكن أي مجتمع أن يكون كتلةً متراصة واحدة بلا ثغرة بين غايتها العليا والوسيلة اللازمة لتحقيقها، وهي ثغرة تشغلها غايات ثانوية، وقيم قبل نهائية ليست وسائل للغاية النهائية، بل عناصر فيها أو تعبيرات عنها، وهي تجسد نفسها بدورها في غايات أكثر تحديدًا على مستويات أدنى، وهكذا من أعلى إلى أسفل حتى نصل إلى مسألة السلوك اليومي. "ماذا يتعين علينا أن نفعل؟"، سؤالٌ يمكن أن يقع على أي مستوى (من الأعلى إلى الأدنى؛ لأن الشكوك والخلافات المتعلقة بالقيم المتضَمَّنة في أي من المستويات، وعلاقات القيم فيما بينها، يمكن أن تظهر في أي

مرحلة).

هذه القضايا ليست تقنية وإمبريقية بصورة محضة، وليست مجرد قضايا تدور حول أفضل وسيلة لتحقيق غاية معينة، وليست مجرد قضايا تتعلق بالاتساق المنطقي (الصوري أو الاستنباطي)، بل إنها فلسفية كما ينبغي. ولنضرب أمثلة معاصرة: المطالبة بإدماج السود والبيض في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة، ليست وسيلة نحو تحقيق غاية خارجها (العدالة الاجتماعية أو المساواة)، بل إنها هي نفسها شكل منها، قيمة في تراتبية القيم. وبالمثل، فإن التمثيل المتساوي في التصويت (شخص واحد، صوت واحد)، أو حقوق الأقليات أو حقوق الأراضي المستعمرة ليست مجرد مسائل تتصل بالأدوات والوسائل، ليست وسيلةً خاصة لنشر المساواة التي يمكن تحقيقها جيدًا أيضًا من الناحية النظرية بوسائل أخرى وأدوات تصويت أكثر إبداعًا، بل هي في نظر المؤمنين بهذه المبادئ مكونات جوهرية في النموذج الأصلي للمساواة الاجتماعية؛ ولذا ينبغي نشدانها بالمعنى الدقيق للكلمة، وليس لأجل نتائجها فقط. وهذا يعني أنه حتى في مجتمع تهيمن عليه غايةٌ عليا وحيدة، فإن السؤال "ماذا يتعين علينا أن نفعل؟"، خاصة عندما تتعارض الغايات التابعة، لا يمكن الإجابة عنه بصورة تلقائية بالنهج الاستنباطي من المقدمات المطلوبة، كما زعم فيما يبدو بعض المفكرين (أرسطو في بعض الأحيان، أو برتراند راسل في مرحلته الوسطى، أو المفكرون الكاثوليك المتمرسون في الإفتاء في قضايا الضمير).

2. قد تكون الصيغ المقبولة من مجتمع معين مقدسةً وثابتةً، لكنها قد تحمل معانيَ مختلفة، بل متعارضة، لأشخاص مختلفين وفي مواقف مختلفة. وهذا يعني أن التحليل الفلسفي للمفاهيم ذات الصلة قد يُظهر خلافات حادة، ويتبدى ذلك بوضوح عندما يجري التعبير عن غاية مجتمع معيّن أو المثال الذي يطمح إليه بمفردات عامة وغامضة مثل الخير العام أو إقامة شرع الله، أو الحق في الحياة والحرية وطلب السعادة وما شابه.

مع ذلك، ورغم هذين التحفظين، فإن النموذج الاتفاقي للمجتمع الذي قد تحددت غاياته مرة واحدة وإلى الأبد، والذي لا ينشغل إلا باكتشاف الوسائل، يعدّ تجريدًا مفيدًا. وتكمن فائدته في أنه يوضح أن إقرار واقع القضايا السياسية يفترض مسبقًا تعددية القيم، سواء أكانت قيمًا نهائية أو قيمًا أدنى في التسلسل الهرمي للقيم، والتي يتعارض الاعتراف بها مع بنية أحادية للقيم (تكنوقراطية أو استبدادية) ترى في كل شيء إما غاية وإما وسيلة أكيدة. ليس الموقف الواحدي من نسج الخيال النظري بالكلية. ففي المواقف الحرجة التي قد ينطوي فيها الانحراف عن القاعدة على عواقب كارثية (في المعارك، وغرف العمليات الجراحية، والثورات) تكون الغاية ملموسة تمامًا، ولا مجال فيها لتأويلات متباينة، وكل العمل يُعَدُّ وسيلة نحوها وحدها. فمن حيل النظم الشمولية أن تعرض كل المواقف باعتبارها طوارئ حرجة تتطلب الاستبعاد الحازم لكل الأهداف والتأويلات وأشكال السلوك، باستثناء غاية واحدة معينة وملموسة وعاجلة تمامًا وملزمة للجميع تدعو لأهداف ووسائل ضيقة جدًّا وقابلة للتحديد بوضوح؛ بحيث يسهل فرض عقوبات بسبب التخلف عن نشدانها.

إن العثور على الطرق هو عمل الخبراء. ولذا، من المعقول لذلك المجتمع أن يضع نفسه في أيدي المتخصصين أصحاب الخبرة الموثوقة والمعرفة والمواهب والنزاهة، والذين يرشدون القافلة البشرية إلى الواحة التي يعترف الجميع بواقعيتها ومرغوبيتها. وفي مثل ذلك المجتمع، وبصرف النظر عن سماته الأخرى، سنجد دراسةً مكثفة للسببية الاجتماعية، خاصةً للنظم السياسية التي تأتي بأفضل النتائج، أي الأفضل في الارتقاء بالمجتمع نحو الغاية العليا. ويغذي الفكر السياسي في ذلك المجتمع كل الأدلة التي يمكن أن توفرها العلوم الإمبريقية مثل: التاريخ، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والقانون المقارن، وعلم العقوبات، وعلم الأحياء، وعلم وظائف الأعضاء، وما إلى ذلك. قد يزداد وضوح الهدف (وأفضل الطرق لاجتناب العوائق) بفضل الدراسات الدقيقة للفكر والسلوك البشريَين، ويجب ألّا يكون طابعه العام غامضًا أو مُلتبِسًا في أي مرحلة، وإلا تسللت اختلافات أحكام القيمة إلى العلوم السياسية كذلك، وأُقحمت قضايا فلسفية (أو قضايا مبدأ) لا يمكن حلّها بالوسائل الإمبريقية أو الصورية. يجوز الاختلاف في تأويل الحقائق، شريطة أن تكون الاختلافات غير مشوبة بالخلافات حول غايات الحياة. لكن إذا ما أردنا تحويل النظرية السياسية إلى علم تطبيقي، فإننا نحتاج إلى نموذج مهيمن وحيد مثل النموذج الذي يضعه الطبيب لجسم سليم مقبولٍ من مجتمعٍ بأسره أو من القطاع الأكبر منه، وسيكون النموذج "أساسه الأيديولوجي". ومع أن النموذج شرطٌ ضروري لذلك العلم، فربما لا يصبح حينئذٍ شرطًا كافيًا.

عندئذ يصبح الانقسام العميق بين أنصار الواحدية وأنصار التعددية مهمًا وجليًّا. ففي طرف، يقف الأفلاطونيون والأرسطيون، والرواقيون والتومائيون، والوضعيون والماركسيون، وكل الطامحين إلى ترجمة المسائل السياسية إلى مصطلحات علمية. إنهم يرون الغايات البشرية موضوعية، استنادًا إلى أن الناس يبقون على حالهم أو يتغيرون وفق قوانين قابلة للاكتشاف، ويمكن إثبات حاجاتهم أو مصالحهم أو واجباتهم بالطرق الصحيحة (الطبيعية أو المتعالية أو اللاهوتية). وبما أننا قادرون على إدراك الخطأ والارتباك السابقين بفضل أنماط صحيحة وموثوقة من البحث (الاستبصار الميتافيزيقي أو العلوم الاجتماعية، أو غير ذلك من الأدوات الموثوقة)، ومن ثمّ القدرة على تحديد ما هو خير للبشر وكيف يمكن تحقيقه، فإن المشكلات العالقة الوحيدة ستكون مشكلات تقنية، وستتعلق بكيفية الحصول على الوسائل اللازمة لتحقيق هذه الغايات، وبكيفية توزيع حصيلة الوسائل التقنية بأفضل طريقة من الناحيتين الاجتماعية والنفسية. هذا، على نحو شديد العمومية، هو المثال الذي كان ينشده اللادينيون المستنيرون في القرن الثامن عشر، والوضعيون في القرن التاسع عشر، وبعض الماركسيين في القرن العشرين، والكنائس التي تعرف الغاية التي خُلق من أجلها الإنسان، وتعرف أنه يمكن تحقيقها من حيث المبدأ، أو على الأقل يمكن معرفة الطريق المؤدي إلى تحقيقها (هنا، في الحياة الدنيا).

في الطرف الآخر، يقف المؤمنون بإحدى صور الخطيئة الأولى أو امتناع الكمال البشري، وعادةً ما يشككون في القدرة الإمبريقية على الوصول إلى أي حل نهائي لأعمق المشكلات البشرية. وتضم هذه القائمة الشكوكيين والنسبويين والمؤمنين بأن الجهود المبذولة لحل مشكلات عصر معين أو ثقافة معينة تغيّر أصحاب الجهود والمستفيدين من تطبيق الحلول؛ ومن ثمّ فهي تخلق بشرًا جددًا،

ومشكلات جديدة لا يمكن توقع طابعها اليوم، ولا يمكن أن يحلّلها أو يحلّها أناسٌ مقيَّدون بآفاقهم التاريخية الخاصة. وهنا تنضم إلى القائمة طوائف كثيرة من الذاتويين واللاعقلانيين، وخاصةً المفكرين الرومانتيكيين الذين يرون أن غايات الفعل لا يجري استكشافها، بل يخلقها الأفراد أو الثقافات أو الأمم كما تُخلق الأعمال الفنية، وبذلك فإن السؤال: "ماذا يتعين علينا أن نفعل؟" غير قابل للاستكشاف، ليس لأن إيجاد الإجابة خارج قدراتنا، بل لأن السؤال ليس سؤال الحقائق أبدًا. فلا يكمن الحل في اكتشاف شيء على حاله (فرضية أو صيغة، أو خير موضوعي، أو مبدأ، أو منظومة قيم موضوعية أو ذاتية)، بل يكمن في الفعل، وهو شيء لا يمكن العثور عليه، بل لا بد من ابتكاره. إنه فعل من أفعال الإرادة أو الإيمان أو الخلق الذي لا يمتثل لأيٍّ من القواعد أو القوانين أو الحقائق الموجودة سلفًا. كما يقف في هذا الطرف ورثة الرومانتيكية في القرن العشرين، والوجوديون الذين يؤمنون بالالتزام الذاتي الحر من جانب الأفراد تجاه الأفعال أو أشكال الحياة التي تحددها الذات الفاعلة صاحبة الاختيار الحر. ولا يَعتدّ هذا الاختيار بالمعايير الموضوعية؛ لأنها في نظرهم مجرد وهم أو "وعي زائف"، ويُعزى الاعتقاد في تلك الخيالات من الناحية النفسية إلى الخوف من الحرية، الخوف من تخلي الآخرين وترك المرء يعتمد على قدراته وموارده الخاصة، وهذا شعور بالرعب يؤدي إلى قبول غير نقدي للنّظم التي تدّعي امتلاك سلطة موضوعية، ونماذج كونية لاهوتية أو ميتافيزيقية زائفة تزعم ضمان الصحة الأبدية للقواعد والمبادئ الأخلاقية أو الفكرية. ولا يبتعد عن هذا الطرف الجبريون والصوفيون، والمعتقدون بأن الصّدفة تهيمن على التاريخ، وغيرهم من اللاعقلانيين، بل وغير الحتميين وكذلك العقلانيين الحَيارى الذين يتشككون في إمكانية اكتشاف طبيعة بشرية ثابتة خاضعة لقوانين ثابتة غير متباينة، خاصةً من يرون أن افتراض إمكانية توقع الاحتياجات المستقبلية للبشر وإشباعاتها، لا يتلاءم مع فكرة الطبيعة البشرية التي تنطوي على مفاهيم من قبيل الإرادة والاختيار والجهد والغرض، إضافةً إلى افتراض الانفتاح الدائم لطرق جديدة من الفعل (وهو افتراض يدخل في صميم تعريف ما نعنيه بـ "الإنسان"). هذا الاتجاه الأخير هو الموقف الذي يتخذه الماركسيون المحدثون الذين فهموا تداعيات فرضياتهم ومبادئهم رغم تأويلات الماركسية الأكثر فجاجة وشيوعًا.

IV

تُعدُّ معتقدات الناس في مجال السلوك جزءًا من تصورهم لأنفسهم وغيرهم باعتبارهم بشرًا، ويدخل هذا التصور، سواء أكان واعيًا أم غير واعٍ في صميم رؤيتهم للعالم. قد تكون الرؤية مكتملة ومتماسكة، أو غامضة أو مرتبكة، لكن يتضح في معظم الأحيان، وخاصة عند التعبير عن بنية متصورة للفكر أو الواقع، أنها محكومة بنماذج معينة، آلية أو عضوية أو جمالية أو منطقية أو صوفية، وأنها متشكلة بأقوى تأثير للعصر، ديني أو علمي أو ميتافيزيقي أو فني. هذا النموذج الحاكم يحدد محتوى المعتقد والسلوك وشكلهما. فالإنسان الذي يعتقد (مثلما اعتقد أرسطو أو توما الأكويني) أن كل الأشياء قابلة للتعريف من حيث الغرض، وأن الطبيعة تسلسل تراتبي أو تدرجٌ هرمي لتلك الأغراض، يلتزم برؤية مفادها أن غاية الحياة البشرية تكمن في تحقيق الذات، وأن طبيعة تحقيق الذات تتوقف على طبيعة الشخص وموضعه في النشاط المتناغم داخل مشروع تحقيق الذات الكلي الكوني. ولذا فإن الفلسفة السياسية؛

وخاصة طريقة تشخيص الإمكانات والغايات السياسية لإنسان أرسطي أو تومائي، ستكون بطبيعة الحال مختلفة اختلافًا جذريًّا عن طريقة شخص آخر تعلَّم من هوبز أو سبينوزا أو الوضعيين المحدثين أنه لا توجد غايات في الطبيعة، وإنما قوانين سببية (أو وظيفية أو إحصائية)، بل مجرد دورات متكررة للأحداث التي ربما يجري توظيفها في حدود معينة لتحقيق غايات البشر. وبذلك، فإن نشدان الغايات هو نفسه مجرد نتاج في الوعي البشري للعمليات الطبيعية التي ليس في وسع البشر تغيير قوانينها تغييرًا كبيرًا أو الكشف عن علة وجودها؛ إن كان التعليل يعني الكشف عن أهداف خالق غير موجود، أو الكشف عن غايات طبيعة لا يُعقل أن نقول إنها تنشد غايات، أليس ذلك محاولة لتطّبيق مقولة بشرية ذاتية على الطبيعة، وسقوطًا في مغالطة الإحيائية animism أو التشبيهية anthropomorphism؟

والقضية مشابهة فيما يتعلق بمسألة الحرية والسلطة؛ لأن السؤال "لِمَ ينبغي لي أن أُطيع؟" (ولا أفعل ما يحلو لي؟) أجاب عنه مفكرون أمثال لوثر أو بودان أو أنصار السلافوفيليا الروس وكثير غيرهم ممن اصطبغت أفكارهم بالصور المجازية الواردة في الكتاب المقدس؛ فهم يتصورون الحياة – وإن كان ذلك بطرق متباينة بشدة – كأنها علاقات الأبناء بأبيهم، والقوانين باعتبارها أوامره، ولا يتشككون أبدًا في الولاء والطاعة والحب وحضور السلطة العاجلة، وهي أمور تحيط بالحياة من المهد إلى اللحد باعتبارها علاقات أو قوى فاعلة حقيقية أو محسوسة. لكن يجيب عن هذا السؤال بطريقة مختلفة جدًا أتباعُ أفلاطون أو كانط على سبيل المثال (وهناك بون شاسع بينهم كما بين أفلاطون وكانط)؛ فهؤلاء يؤمنون بالحقائق الموضوعية الكونية المتجردة الثابتة المتصوَّرة وفق نموذج القوانين المنطقية أو الرياضية أو الفيزيائية التي تتشكل مفاهيمهم الفلسفية بالقياس عليها. لكن ستظهر إجابات أخرى مختلفة تمامًا من منظور التصورات الكبرى للنظرية الحيوية vitalism، التي يُستقى نموذجها من حقائق النمو كما جرى تصورها في البيولوجيا القديمة، والتي ترى الحياة عمليةً عضوية نوعيّة لا يمكن تحليلها في وحدات كمية. وستظهر إجابات أخرى في عقول تهيمن عليها صورةٌ لقوة مركزية دافعة إلى الأمام في أشكال وهيئات كثيرة مثل: الأفكار الغنوصيةً أو البرهمية عن الخلق الذاتي الدائم، أو قد ترجع هذه الإجابات إلى مفهوم مستوحى من النشاط الفني، فلا يشير الكون إلى عملية شبه بيولوجية لاواعية للروح أو الجسد، بل إلى خلق لانهائي تقوم به قوةٌ خلاقة. وتكمن الحرية وتحقيق الذات في إدراك الناس لأنفسهم باعتبارهم مشاركين في العملية الغائية للخلق الكوني، وهي رؤية لا تتجلى بكاملها إلا لمن يُكشف لهم عن طبيعة العالم، على الأقل بصورة متجزئة، من خلال خبرتهم الخاصة بصفتهم خالقين (انبثقت إجابات مشابهة عن فلسفة فيخته، وشلنغ، وكارليل، ونيتشه، وغيرهم من المفكرين الرومانتيكيين، وكذلك برغسون، وفي بعض المواضع هيغل، وفي شبابه ماركس؛ فقد كانوا مهووسين بنماذج بيولوجية جمالية). ويرى الفوضويون واللاعقلانيون الواقعَ تحررًا من كل القواعد والمُثل المقررة، لأنها قيودٌ على الروح الخلاقة الحرّة، حتى وإن كانت مفروضة ذاتيًّا. ويمكن اعتبار النموذج نفسه نتاج عوامل تاريخية مثل: العواقب الاجتماعية (والنفسية) لتطور القوى المنتجة كما اعتقد ماركس، أو الآثار الذهنية ذات العمليات النفسية الخالصة التي تناولها فرويد وتلاميذه. وقد صارت دراسة الأساطير، والآليات الدفاعية التبريرية، والأيديولوجيات، والأنماط الوسواسية القهرية المتعددة شاغلاً كبيرًا وخصبًا في زماننا. والافتراض الضمني الجوهري لهذه المقاربة هو أن النموذج

"الأيديولوجي" لم يتم الوصول إليه بطرق عقلية بعد، بل إنه نتاج عوامل سببية؛ فقد يتنكر في هيئة عقلية، لكن في ضوء الظروف التاريخية أو الاقتصادية أو الجغرافية أو النفسية، لا بد أنه قد ظهر.

بيد أن المفكرين السياسيين يرون أن المسألة الأساسية لا تتعلق بالخلق والتكوين وظروف النمو، بل تتعلق بصحة النموذج وحقيقته: هل النموذج يشوّه الواقع؟ وهل يعمينا عن الاختلافات والتشابهات الحقيقية ويُولِّد اختلافات وتشابهات وهمية؟ وهل يعمل على القمع والانتهاك والاختلاق والخداع؟ في حالة التفسيرات أو الفرضيات العلمية (أو النابعة من الحس العام)، تتضمن اختبارات الصحة زيادةً في سلطة التوقع الدقيق (أو المدروس) لاتجاه الموضوع محل النظر أو التحكم الدقيق فيه. هل الفكر السياسي عملي وإمبريقي بهذا المعنى؟

يتحدث ميكافيللي، وبدرجات متفاوتة هوبز وسبينوزا وهلفتيوس وماركس، كأن الفكر السياسي عملي وإمبريقي. هذا أحد تفسيرات المذهب الشهير القائل بوحدة النظرية والتطبيق. لكن هل هذا تفسير كافٍ لمقاصد أو إنجازات جون لوك أو إيمانويل كانط أو جان جاك روسو أو جون ستيوارت مِل أو اللِّيبراليين، والوجوديين، والوضعيين المنطقيين ومنظِّري القانون الطبيعي المعاصرين؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي؟ فلماذا؟

لنَعدْ مرة أخرى إلى فكرة النماذج. من المعتاد والشائع اليوم أن معطيات الملاحظة يمكن استيعابها في أي نموذج نظري تقريبًا، وفي وسع المهووسين بنموذج واحد أن يقبلوا حقائق وفرضيات وافتراضات عامة، بل ومناهج حجة معينة قد استعملها وأتقنها أناسٌ كانوا خاضعين لنموذج مختلف تمام الاختلاف. إذا كنا نعني بالنظريات مجرد افتراضات وتفسيرات سببية أو وظيفية تكتفي بشرح ما يحدث (في هذه الحالة شرح ما اعتقده الناس أو فعلوه أو ما سيعتقدونه أو سيفعلونه)، فمن الممكن تمامًا أن تكون النظرية السياسية استكشافًا إمبريقيًّا تقدميًّا، وستكون بذلك قادرة على التجرد من أسسها الميتافيزيقية أو الأخلاقية الأصلية، وقادرة على التكيف في أثناء تغيرات كثيرة للمناخ الفكري للحفاظ على طابعها وتطورها باعتباره عِلمًا مستقلاً. فمع أن الرياضيات كانت مرتبطة ومتقيِّدة بالميتافيزيقا واللاهوت، فإنها تقدَّمت من أيام الإغريق القدماء إلى الآن، كما تقدَّمت العلوم الطبيعية على أي حال منذ القرن السابع عشر، رغم الطفرات الواسعة في رؤى العالم العامة لدى المجتمعات التي استُحدِثت فيها.

لكن إذا ما ابتعدنا عن تصور النظرية السياسية في إطار سوسيولوجي ضيق، سنجد أنها تختلف عن العلم السياسي أو عن أي بحث إمبريقي نظرًا إلى اهتمامها بمجالات مختلفة إلى حد ما، فهي تهتم بأسئلة حول الطابع المميز للظاهرة البشرية دون غيرها مع ذكر الأسباب. وإذا ما كانت مقولات معينة مثل: مقولة الغاية أو مقولة الانتماء إلى جماعة أو مقولة القانون، ضرورية لفهم طبيعة البشر، ومصدر غايات بشرية معينة ونطاقها وصحتها. فإذا كانت هذه هي مهمة النظرية السياسية، فليس بوسعها أن تتحاشى التقييم؛ لأن التزامها التام لا يقتصر على تحليل أفكار الخير والشر، والمباح والمحرم، والمسائل المتسقة والمتعارضة التي لا بد من أن تواجهها عاجلاً أم آجلاً أي مناقشة للحرية أو العدالة أو السلطة أو الأخلاق السياسية، بل يمتد التزامها التام إلى استنتاجات حول صحة هذه الأفكار والمشكلات. هذه

التصورات المركزية (الأخلاقية، والسياسية، والجمالية) قد تغيَّرت مثلما تغيَّرت النماذج الميتافيزيقية الشاملة نفسها التي تمثل فيها هذه التصورات عنصرًا جوهريًّا. إن أي تغيُّر في النموذج المركزي هو تغيُّر في طرق إدراك معطيات الخبرة وتفسيرها. وستعتمد الدرجة التي تزخر بها تلك المقولات بالتقييم على اتصالها المباشر بالرغبات والاهتمامات البشرية. إن التفاسير المتعلقة بالطبيعة الفيزيائية يمكن أن تحقق الحيادية في هذا الصدد، ويصعب ذلك عندما يتعلق الأمر بمعطيات التاريخ، ويمتنع تقريبًا في حالة الحياة الأخلاقية والاجتماعية؛ لأن الكلمات نفسها حافلة حتمًا بمضمون أخلاقي أو جمالي أو سياسي.

وبذلك، فإن افتراض وجود عصور بلا فلسفة سياسية في الماضي أو المستقبل هو أشبه بالافتراض القائل إن وجود عصور من الإيمان يدل على وجود عصور من الشك التام في الماضي أو المستقبل. لكن هذا تصور عجيب، فلا وجود لنشاط بشري بلا رؤية عامة؛ إن توجهات الشكوكية، والتهكمية، ورفض الخوض في قضايا مجردة أو رفض التشكيك في القيم، والانتهازية العملية الواقعية، واحتقار التنظير، وكل تنويعات العدمية، إنما هي توجهات ميتافيزيقية وأخلاقية ومواقف التزامية. وقد أوضح الوجوديون هذه الحقيقة بصرف النظر عن أي شيء آخر قد تعلّمناه منهم. إن فكرة وجود نظرية منفصلة عن القيمة (أو نموذج منفصل عن القيمة) للفعل البشري، في مقابل سلوك الحيوان على سبيل المثال، تستند إلى تصور خاطئ ساذج عن الطبيعة الواجبة للموضوعية أو الحيادية في الدراسات الاجتماعية.

V

لن تصمد أمام النقد الفكرةُ القائلة بأن التشبيهات أو النموذج المستوحى من مجال معين ينطوي على تضليل بالضرورة عند تطبيقه على مجال آخر، وأنه من الممكن التفكير من دون تشبيهات ومقارنات بطريقة مباشرة، "وجهًا لوجه" مع الحقائق. أن نفكر يعني أن نعمم، وأن نعمم يعني أن نقارن. أن نفكر في ظاهرة معينة أو سلسلة من الظواهر يعني أن نفكر بلغة التشابهات والاختلافات مع غيرها. وهذه بديهية عتيقة اليوم. فلولا التماثلات والتشابهات بين مجال من الفكر والفعل وغيره من المجالات، سواء أكانت واعية أم غير واعية، لامتنعت وحدة تجربتنا، بل تجربتنا نفسها. وبذلك، فإن كل ما يتصل باللغة والفكر "مجازي" بالضرورة. وما إن تصبح النماذج واعية وواضحة، حتى يتبين أنها بالية أو مضلِّلة. بيد أن أكثر النماذج فقدانًا للمصداقية في السياسة (العقد الاجتماعي، نظام الأبوة، والمجتمع العضوي، وما إلى ذلك) لا بد أنها قد بدأت بشرعية مبدئية حتى تمتلك ما امتلكته من تأثير في الفكر.

لا يمكن صورة مجازية قوية إلى درجة التحكم في مفاهيم أجيال من الناس أن تكون مضللة بالكُلّية. فعندما يقوم جان بودان أو يوهان هردر أو أنصار السلافوفيليا الروس أو عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز بنقل صورة "رابطة الأسرة" إلى الحياة السياسية، فإنهم يذكروننا بجوانب العلاقات بين أناس موحَّدين بروابط تقليدية أو ملتزمين بالعادات والولاءات المشتركة، التي أساء تصويرها الرواقيون أو ميكافيللي أو بنثام أو نيتشه أو هربرت سبنسر. وعلى نحو مماثل، نجد أن تشبيه القانون بأمر تصدره سلطةٌ مَعْنيّة في أحد الأنماط الثلاثة للنظام الاجتماعي كما ميزها ماكس فيبر إنما يسلِّط بعضَ الضوء

على مفهوم القانون. وعلى نحو مشابه، تمثّل صورة العقد الاجتماعي نموذجًا يساعدنا إلى يومنا هذا في تفسير شيء مما يستشعر الناس أنه خطأ عندما يصرح أحد الساسة أن فئةً كاملة من المواطنين ليست من المجتمع، وليس لها حق في المزايا والامتيازات التي تمنحها الدولة وقوانينها. ويسري ذلك على صورة المصنع الذي لا يحتاج إلى إشراف شرطة قمعية بعد أن تلاشت الدولة (لينين)، وصورة الجلاد والضحية باعتبارها الركيزة الأساسية لكل سلطة أو صورة الحياة باعتبارها ساحة اقتتال دائم لا يستطيع فيها إلا إرهابُ قوةٍ خارقة أن يمنع الناس من الإبادة المتبادلة (جوزيف دو مايستر Joseph de Maistre)، وصورة الدولة باعتبارها ضابط المرور والخفير الليلي (الوصف الاحتقاري للمثال الليبرالي عند الاشتراكي فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle)، وتشبيه الحكومة بالوصاية عند جون لوك، والاستخدام الدائم للصور المجازية المستوحاة من النمو والتحلل العضوي عند إدموند بيرك والحركة الرومانتيكية بأسرها، والنموذج السوفياتي لجيش يتقدم إلى الأمام مع خصاله وقيمه الملازمة له، مثل الولاء غير النقدي، والإيمان بالقيادة، والغايات العسكرية مثل الحاجة إلى مباغتة عدوّ معين وتدميره وقهره؛ فكل هذه الأمثلة توضح بعض أنماط الخبرة الاجتماعية.

استلهمت التشويهات الكبرى والأخطاء والجرائمُ وجودَها وتبريره في تلك الصور المجازية، وهي دليل على الاستقراء الآلي أو الإفراط في تطبيق صورة مجازية تفسيرية محدودة على الحياة كلها. إنه أحد أشكال المغالطة القديمة عند الفلاسفة الأيونيين الذين أرادوا إجابة واحدة عن السؤال التالي: ممّ تتكون الأشياء جميعها؟ ليست كل الأشياء تتكون من ماء، ولا من نار، ولا يفسِّرها التقدمُ المغري نحو الدولة العلمية أو المجتمع غير الطبقي. وقد أوضح هيغل ببراعة شديدة أن تاريخ الفكر والثقافة هو نمط متغير للأفكار التحررية العظيمة التي تتحول حتمًا إلى قيود خانقة، ومن ثمّ فإنها تحرِّض على تدمير نفسها بتصورات جديدة تحررية واستعبادية في آن. والخطوة الأولى لفهم الناس هي التوعية بالنموذج أو النماذج التي تهيمن على فكرهم وعملهم. وتشبه هذه الخطوة كل المحاولات الرامية لتوعية الناس بالمقولات التي يفكرون من خلالها؛ ولذا فهي عملية صعبة وأحيانًا مؤلمة، ومن المحتمل أن تسفر عن نتائج مزعجة بشدة. أمّا الخطوة الثانية فهي تحليل النموذج نفسه، وهذا يلزم المحلل بقبوله أو تعديله أو رفضه، وفي الحالة الأخيرة يلزمه بتقديم نموذج أنسب منه.

قلَّما نجد نموذجًا وحيدًا يحدِّد فكرنا، ومن النادر أن نجد أناسًا (أو ثقافات) مهووسة بنماذج وحيدة. وبينما تتمتع النماذج بمزيد من الاتساق عندما تصل إلى ذروة قوّتها، فعادةً ما تنهار بمزيد من القوة عندما تجتمع أحداث الواقع المعيشة "الداخلية" أو "الخارجية" لتنسف مفاهيمها. يهيم أغلب الناس في الأرض، ويهتدون بأكثر من نموذج، وأحيانًا يسيطر على عقولهم أكثر من نموذج، وقلّما يعبؤون بتحقيق التوافق والاتساق بين نماذج كثيرة، أو حتى شذرات نماذجية من نمط أو أنماط لا تتسم باتساق أو ثبات كبير. من الممكن أن يؤدي تسليط الضوء على النماذج إلى تفسيرها، وأحيانًا إلى تبريرها. والغرض من الإضاءة هو الإيضاح، لكن الإيضاح قد يفضح العيوب ويهدم الموضوع محل النظر. وغالبًا ما واجه الفكر السياسي ذلك الاتهام وكان مستحقًا له، فهو لا يتبرأ من هذه القدرة الخطيرة. والاختبار النهائي لانسجام الأنماط الأساسية التي نفكّر بها ونعمل، هو الاختبار الوحيد الذي يتيحه

الحس العام أو العلوم، أي الانسجام مع الخطوط العامة التي نفكر بها ونتواصل. فإذا تشككنا في بعض الخطوط العامة، فإن المقياس النهائي هو دومًا المواجهة المباشرة مع المعطيات الملموسة للملاحظة والمراجعة الداخلية التي تنظِّمها وتوضحها المفاهيم والمقولات والعادات. وبهذا المعنى تستند النظرية السياسية إلى الخبرة الإمبريقية، مثل أي شكل آخر من الفكر الذي يتعامل مع العالم الواقعي، وإن كان معنى كلمة "إمبريقي" يبقى محل نقاش.

VI

عندما نحتج على التطبيق الكلي للنماذج (الاجتماعية أو السياسية) أو لتوليفات من نماذج متداخلة تختص على أقصى تقدير بجزء واحد من خبرتنا وحياتنا، ونقول إنه يؤدي إلى تشوهات خارج نطاق هذا الجزء الواحد، فكيف نبرر هذه التهمة؟ وكيف نعلم أن النتيجة هي التشويه؟ عادةً ما نعتقد ذلك؛ لأن التطبيق الكوني لتشبيه أو نمط معين، على سبيل المثال، نمط الإرادة العامة أو المجتمع العضوي، أو البنية التحتية والبنية الفوقية، أو الأسطورة المحرِّرة للطاقات، يبدو لرافضيه أنه يتجاهل شيئًا يعرفونه مباشرةً عن الطبيعة البشرية، وينتهك بذلك طبيعتنا أو معرفتنا بإرغام التشبيه أو النمط على التوفيق القسري لعقيدة متصلبة، وهذا يعني أننا نحتج باسم رؤيتنا لما يكون عليه البشر وما كانوا عليه وما يمكن أن يكونوا عليه. كيف نعرف هذه الأمور؟ وكيف نعرف البرنامج الملائم أو غير الملائم للبشر في ظروف تاريخية معينة؟ وهل هذه المعرفة سوسيولوجية أم نفسية؟ وهل هي إمبريقية أم ميتافيزيقية، أم لاهوتية؟ وكيف نتناقش مع من تصوراتهم تختلف عن تصوراتنا؟

يؤكد هيوم وكلود أدريان هلفتيوس Claude Adrien Helvétius (1715–1771) والمركيز دو كوندورسيه Marquis of Condorcet (1743–1794) وكونت أن تلك المعرفة لا بد أن تكون قائمة على المعطيات الإمبريقية ومناهج العلوم الطبيعية. وكل ما عدا ذلك فهو خيالي وغير مُجدٍ.

إن الإغراءات الدافعة إلى قبول هذا الحل البسيط كانت وما زالت كبيرة جدًا. وقد تفاقم صراع التفاسير (أو النماذج) المتنافسة المتعلقة بالحياة الاجتماعية والفردية، وتحوَّل في نهاية القرن التاسع عشر إلى فضيحة. على سبيل المثال، إذا ما دققنا في الإجابات المتاحة بين موت نيوتن وميلاد داروين عن سؤال سياسي مركزي (لِمَ ينبغي لأيّ أحد أن يطيع أي أحد آخر؟)، لهالنا اختلاط الأصوات، وربما هالتنا أشد لحظات البلبلة في التاريخ المدون. رأى فريق وجوب اتباع القواعد أو المؤسسات التي يحقق الامتثالُ لها وحدها طبيعتهم الحقة، مؤكدين أن حاجاتهم والطريق الصحيح إلى إشباعها واضحة فقط للمراقبين المتميزين الذين استوعبوا على الأقل جزءًا من التراتبية العظيمة للوجود. وقال فريق ثان بوجوب طاعة سلطة بعينها أو قانون بعينه لأن هذه الطريقة وحدها كفيلة بتحقيق الطبيعة الحقة (مِن دون مساعدة الخبراء)، أو التمكين من الاندماج في كُلٍ متناغم. وافترض فريق ثالث أن هذا الكل المتناغم ساكن، ورأى غيرهم أنه حركي، لكن لم يتفقوا بشأن حركته في دورات متكررة أو في خط مستقيم أو حلزوني أو تطوري غير منتظم، أو حركته بسلسلة من التذبذبات التي تؤدي إلى انفجارات "ديالكتيكية"، أو إذا ما كان هذا الكل المتناغم غائيًّا، أو وظيفيًّا، أو محتمًا باقتضاء سببي.

تصوَّر فريقٌ النموذجَ الكوني النهائي من منظور آلي، وفريقٌ ثانٍ من منظور عضوي، وفريقٌ ثالث من منظور جمالي. وكان هناك فريقٌ يقول بوجوب الطاعة؛ لأن الناسَ وعدوا بالطاعة أو وعد آخرون بذلك نيابة عنهم، أو أنهم كانوا يتصرفون كما لو أنهم قد وعدوا بذلك، وكان ذلك بمنزلة عهد على أنفسهم، سواء اعترفوا بذلك أم لم يعترفوا به، أو إذا بدا ذلك غير مقنعٍ، يقولون إنه كان من الأفضل أن يتصرفوا كما لو أنهم قد وعدوا بذلك، وإلا فلن يعرف أحدٌ موضعه وستعمّ الفوضى. طلب البعضُ من أناسٍ الطاعة لأنها ستجعلهم أكثر سعادة، أو لأنها ستجعل غالبية الناس أو كل الناس أكثر سعادة، أو لأنّ الطاعة تستوجبها إرادة الله، أو إرادة السيد، أو إرادة الأغلبية، أو إرادة الأفضل أو الأكثر حكمة، أو إرادة التاريخ، أو إرادة دولتهم، أو عرقهم، أو ثقافتهم، أو كنيستهم.

قالوا أيضًا بوجوب الطاعة لأن القانون الطبيعي قد استوجبها. لكن ظهرت اختلافات حول وسيلة الكشف عن مبادئ القانون الطبيعي، سواء أكانت وسيلة عقلانية أم إمبريقية أم حدسية، وحول القائمين بالكشف عنها، سواء أكانوا من الناس العاديين أم من الخبراء وحدهم، وكان البعض يَقْرن بين الخبراء والعلماء الطبيعيين ويوحدهم، وكان غيرهم يَقْرن بين الخبراء والمتخصصين في الميتافيزيقا أو اللاهوت، أو ربما المتخصصين في حقل معرفي آخر (علم نفس الجماهير، أو الكشف الصوفي، أو قوانين التاريخ، أو قوانين الاقتصاد، أو قوانين التطور الطبيعي، أو قوانين مُركب جديد من كل هذه الحقول أو من بعضها). وافترض البعض أن الحقيقة يمكن معرفتها بمَلَكة الحس الأخلاقي، أو الحس العام السليم، أو إدراك سلامة الأمور، أو أنها تكمن في أقوال الآباء أو المربّين، أو أنها تتبدى في الرؤى المقبولة التي كان التشكك فيها يُعدُّ انحرافًا محضًا، أو أنها جاءت من أحد المصادر الكثيرة التي يسخر منها بنثام بكل سرور. وشعر أناسٌ، وربما كانوا الأغلبية دومًا، أن مجرد إثارة تلك الأمور عملٌ من أعمال الهدم والتخريب.

أثار هذا الموقف استياءً مبررًا في بلدٍ يسوده البحث الحر وانتصاره الأعظم (العلم النيوتوني). بالتأكيد كان يمكن تبديد هذه البلبلة الرهيبة بالأداة الجديدة القوية التي يمثلها المنهج العلمي. فلقد سادت منذ فترة ليست ببعيدة فوضى مشابهة في العلوم الطبيعية، ونجح غاليلو ونيوتن (ونور العقل والتجربة)، وأسكتا إلى الأبد اللغوَ العقيمَ الذي يخوض فيه الجاهلون، والتمتمة المبهمة التي يُصدرها الميتافيزيقيون، وصيحات الترهيب التي يتوعد بها الواعظون، والصرخات الهستيرية التي يطلقها الظلاميون؛ فكانت كل الأسئلة الجوهرية أسئلةً عن حقائق قابلة للاكتشاف، وأعلن كندروسيه أن الحساب هو شعار المنهج الجديد، وكان ذلك يعني أن كل الأسئلة لا بد من إعادة صوغها بما يمكِّن عملية فحص الحقائق، المدعومة بالأساليب الرياضية، من الإجابة القاطعة عنها، مع وصف إمبريقي واضح وصحيح كونيًّا لحقائق قابلة للإثبات.

VII

مع ذلك، لم تنجح محاولات فلاسفة القرن الثامن عشر لتحويل الفلسفة، وخاصةً الفلسفة السياسية والأخلاقية، إلى علم إمبريقي أو إلى علم النفس الفردي والاجتماعي. لقد باءت هذه المحاولات

بالفشل؛ لأن أفكارنا السياسية جزءٌ من تصورنا لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وليست مجرد مسائل تتعلق بالحقائق الصلبة أو الحقائق كما تتصورها العلوم الطبيعية، وليست نتاج التأمل الواعي في الاكتشافات الخاصة للأنثروبولوجيا أو السوسيولوجيا أو السيكولوجيا، وإن كانت كل هذه الحقول ذات صلة وثيقة بالموضوع وضرورية لتحقيق تصور مناسب لطبيعة الإنسان بوجه عام، أو لطبيعة جماعات معينة من الناس في ظروف معينة. إن لدينا فكرة واعية عن الإنسان، وعن أوجه اختلاف الإنسان عن غيره من الكينونات، وعن الإنساني أو غير الإنساني أو اللاإنساني، وتتضمن هذه الفكرة استخدام بعض المقولات التي على أساسها ندرك المعطيات ونرتِّبها ونفسِّرها. وينطوي تحليلنا لمفهوم الإنسان على إدراك هذه المقولات على حقيقتها؛ فندرك أنها مقولات، وليست موضوعات لفرضيات علمية.

تستحوذ التشبيهات والمقارنات بالعلوم على المفكرين قبل الكانطيين في القرن الثامن عشر (على سبيل المثال جون لوك، وديفيد هيوم، وإيتين بونوت دي كونداياك Étienne Bonnot de Condillac)، وهذا سوء تطبيق نمطي لنموذج ناجح في مجال معين على مجال آخر، ومن شأنه أن يؤدي إلى مزيد من الغموض على الأقل بقدر ما يؤدي إلى الإيضاح.

دعوني أشرح ذلك بمزيد من التخصيص. عندما جرت إطاحة النماذج اللاهوتية والميتافيزيقية التي سادت العصر الوسيط عن طريق علوم القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإنها اختفت إلى حد بعيد لأنها لم تتمكن من التنافس مع حقول جديدة في توصيف محتويات العالم الخارجي والتنبؤ بها والتحكم فيها. وبدأت علوم الإنسان (السيكولوجيا، والأنثروبولوجيا، والاقتصاد، والسوسيولوجيا، وغيرها) تحلّ محل أسلافها اللاهوتيين والميتافيزيقيين، معتبرةً الإنسان مادةً في الطبيعة المادية، وتأثرت أسئلة الفلاسفة بهذا الأمر، وأُجيبَ عن بعض الأسئلة أو عُدَّت أسئلةً بائدة، لكن بقي بعض الأسئلة من دون إجابات. وقامت العلوم الإنسانية الجديدة بدراسة العادات الفعلية التي يمارسها الناس، ووعدت بتقديم تحليلات لما يقوله الناس وما يريدونه وما يحبونه وما يكرهونه (بل قدَّمت بالفعل تحليلات لهذه الأمور في بعض الأحيان). لقد كانت العلوم الإنسانية مستعدة لتقديم دليل إمبريقي على كل ظاهرة، أو إثباتها عن طريق التجربة، لكن جهودها الرامية إلى حل القضايا المعيارية كانت أقل نجاحًا. فلقد حاولت أن تختزل أسئلة القيمة إلى أسئلة الحقائق الصلبة (ما الذي يجعل أناسًا بعينهم يشعرون أو يسلكون كما يشعرون أو يسلكون في ظروف شتى؟). لكن عندما رفض كانط أو هردر أو ديستيوفسكي إجابات الموسوعيين الفرنسيين، لم تنحصر اتهاماتهم الموجهة للموسوعيين في الملاحظة الخاطئة أو الاستدلال غير السليم، بل اتهموهم بالفشل في إدراك معنى أن يكون المرء إنسانًا؛ الفشل في مراعاة طبيعة الأطر والمقولات الأساسية التي نفكر بها ونسلك، ونفترض أن غيرنا يفكر بها ويسلك، إن أردنا للتواصل بيننا أن ينجح.

إن المشكلة التي اتضح أن حلولها غير ملائمة ليست إمبريقية بالمعنى المعتاد، وليست بالتأكيد صورية، بل كانت مسألة لا يصفها أي من المصطلحين وصفًا مناسبًا. فعندما رفض روسو آراء هوبز في الالتزام السياسي (سواء أفهم آراء هوبز فهمًا صحيحًا أم لم يفهمها)، ورأى أنه (هوبز) يعزو الالتزام السياسي

إلى مجرد خوفٍ من قوة قاهرة، فإنه لم يزعم أن هوبز أغفل حقائق إمبريقية مهمة معيّنة قابلة للاكتشاف من الناحية النفسية، ولا أنه ساق حجته بطريقة غير صحيحة من المعطيات التي رصدها، بل وجد روسو أن تفسير هوبز يتعارض مع كل ما نعرفه عن كينونة الإنسان عند التفكير في البشر باعتبارهم بشرًا، وتمييزهم جميعًا، حتى أرذلهم، من سائر الكينونات، ليس فقط في الفكر الواضح، بل في المشاعر والأفعال. لا يحاجّ روسو بأن الحقائق المستخدمة في بناء نموذج هوبز تعاني فجوات، بل إن النموذج غير ملائم من الأساس؛ ليس لأن هذه العلاقة الارتباطية أو تلك جرى إغفالها، بل لأنها قامت على إخفاقٍ في فهم ما نعنيه بالدافع والغاية والقيمة والشخصية، وما إلى ذلك.

عندما ينفصل كانط عن تقاليد المذهب الطبيعي، أو عندما يرفض ماركس الأخلاقية السياسية لدى بنثام، أو عندما يعبّر تولستوي عن رأي سيئ في تعاليم كارل ماركس، فإنهم لا يَشْكون فقط جهلاً إمبريقيًّا أو منطقًا ضعيفًا أو دليلاً تجريبيًّا غير كافٍ، أو تناقضًا داخليًّا، بل يستهجنون خصومهم لعدم فهم كينونة الإنسان، ونوعية العلاقات بين البشر، أو نوعية العلاقات بين البشر والمؤثرات الخارجية التي تجعل الإنسان إنسانًا. إنهم لا يَشْكون إغفال الجوانب العابرة لتلك العلاقات، بل يَشْكون إغفال الخصائص الثابتة التي يعتبرونها جوهرية لفكرة الإنسان في حد ذاته (مثل تمييز كانط لإرادة الواجب من إرادة الخير، أو فكرة ماركس عن التغيير المنهجي للذات عن طريق العمل الذي تقوم به)، وبذلك تتعلق انتقاداتهم بملاءمة المقولات التي نناقش بها غايات البشر أو واجباتهم أو مصالحهم واهتماماتهم، والإطار الثابت الذي قد تنشأ فيه، وليس حوله، خلافاتٌ إمبريقية عادية.

ما هذه المقولات؟ وكيف نكتشفها؟ وإذا كنا لا نكتشفها بوسيلة إمبريقية، فبأيّ وسيلة إذًا؟ وكيف تكون هذه المقولات كونية وثابتة؟ وكيف تدخل في الأنماط والنماذج وتشكّلها بالطرق التي نفكّر ونتفاعل بها؟ وهل نكتشف طبيعتها بالاهتمام بالفكر أو الفعل أو بالعمليات اللاواعية؟ وكيف نُحدِثُ التوافق بين تلك المصادر المتنوعة من المعرفة؟

تتميز هذه الأسئلة بأنها فلسفية؛ لأنها تدور حول الطرق الثابتة تقريبًا التي نفكر بها ونقرر وندرك ونحكم، ولا تدور حول معطيات الخبرة (الأشياء نفسها). إن اختبار مقدرة المناهج والمقارنات والنماذج الفاعلة في اكتشاف اتجاه هذه المعطيات الإمبريقية وفي تصنيفها، كما يفعل العلم الطبيعي والحس العام، هو اختبار إمبريقي في جوهره، ويعكس درجة نجاحها في تكوين نسقٍ تصوري متماسك ومستقر.

أمّا محاولة تطبيق النماذج والمناهج على الإطار نفسه الذي نستعين به في إدراكها وتأملها فهي مغالطة أساسية. وبتحليل هذه المغالطة، أحدث كانط تحوُّلًا في الفلسفة. لقد ارتكب الفلاسفة هذه المغالطة في السياسة (على سبيل المثال ديفيد هيوم وبرتراند راسل)، عندما خلطوا بحث الخصائص الإمبريقية للبشر بتحليل فكرة الإنسان (أو "الذات" أو "المراقِب" أو "الفاعل الأخلاقي"، أو "الفرد" أو "الروح"، وما إلى ذلك)، التي على أساسها جرى تجميع الخصائص الإمبريقية نفسها ووصفها. افترض كانط أن هذه المقولات قابلة للاكتشاف عن طريق يقينيات قَبْلية. لسنا في حاجة إلى قبول هذا الافتراض؛ فهو لا يقوم على تبرير علمي، بل ينبع من الإدراك السليم بأن هناك سمات مركزية لخبرتنا تتميز بالثبات

والدوام المطلق، أو تتميز بأنها أقل تغيرًا وتقلبًا وتحولاً من خصائصها الإمبريقية الكثيرة، ولذلك السبب تستحق أن نميزها باسم المقولات. هذا الأمر واضح جدًا في حالة العالم الخارجي، فعلى سبيل المثال نجد أن الأبعاد الثلاثية للفضاء، أو صلابة الأشياء فيه، أو فكرة "اللارجعة" في محور الزمن، من أشهر الخصائص التي على أساسها نفكر ونفعل. إن العلوم الإمبريقية التي تتناول هذه الخصائص ليس لها وجود، ليس لأنها تفتقر إلى أي انتظامات أو اطرادات (فهي النموذج الأصيل لمفهوم الانتظام والاطراد نفسه)، بل لأنها مفترَضة مسبقًا في اللغة نفسها التي نصوغ بها الخبرة الإمبريقية. ولذلك يبدو من غير المعقول أن نطلب دليلاً على وجودها، والأمثلة الخيالية كافية للكشف عن بنيتها؛ لأنها مُفترَضة مسبقًا في أفعال الفكر أو القرار الأكثر شيوعًا. فمتى كانت الأمثلة الخيالية تضاهي أو حتى تفوق المعطيات الإمبريقية المستقاة من الخبرة الفعلية، عندئذٍ قد نتأكد أن البحث ليس بحثًا إمبريقيًّا بالمعنى العادي. ويمكن العثور على تلك السمات الدائمة في العوالم الأخلاقية والاجتماعية كذلك، وربما تكون أقل استقرارًا وانتشارًا من السمات الدائمة في العالم الفيزيائي، لكن لا غنى عنها في أي نوع من التواصل بين الناس، ومن ثمّ لا غنى عنها في الفكر والفعل. إن البحث الذي يمضي قدمًا بالأمثلة، سيكون على الأرجح بحثًا فلسفيًّا (إنه ليس علميًّا، لكنه ليس صوريًّا).

بالطبع، ثمة مدلول نهائي تكون فيه الحقائق مسلَّمات صرفة (حقائق دامغة، وليست يقينيات قَبْلية)، مثل قولنا إن الفضاء يتألف من ثلاثة أبعاد، أو إن البشر كائنات تطلب التعليلات أو تتخذ الخيارات. فليس من غير المعقول افتراضُ أن الأمور كان من الممكن أن تكون على صورة مختلفة. لكن إن كانت غير ما هي عليه الآن (أو ستكون في يوم من الأيام)، لكان جهازنا التصوري بكامله (الفكر، والإرادة، والشعور، واللغة)، ومن ثمّ طبيعتنا نفسها، مختلفة على نحو يكون فيه من المحال أو الصعب أن نصفه بالمفاهيم والكلمات المتاحة لنا كما نحن اليوم. والمقولات (والقيم) السياسية جزءٌ من هذا كله، لكنها شبكة محتومة من طرق العيش والفعل والتفكير، شبكة معرّضة للتغيير فقط نتيجة تغيرات جذرية في الواقع، أو من خلال الانفصال عن الواقع من جانب الأفراد، أي الجنون.

VIII

ترتبط المقولات الأساسية ومفاهيمها المتناظرة في تعريف البشر بأفكار من قبيل المجتمع والحرية والزمن والتغير والمعاناة والسعادة والإنتاجية والخير والشر والحق والباطل والاختيار والجهد والحقيقة، والوهم (لنأخذهم جميعًا بصورة عشوائية). لا تتعلق المقولات بالاستقراء والفرضيات. أن نفكِّر في شخصٍ باعتباره إنسانًا يعني بحكم طبيعة الحال أن نفعِّل دور جميع هذه الأفكار. أن نقول عن شخصٍ إنه إنسان، ثم نقول إن الاختيار أو فكرة الحقيقة لا تعني شيئًا له، فإن كلامنا سيكون غريبًا وعجيبًا، وسيتعارض مع ما نعنيه بكلمة "إنسان"، ليس باعتبارها مسألة تعريف لفظي (قابل للتغيير بحسب المراد)، بل باعتبارها مسألةً تقع في صميم طريقة تفكيرنا، ولا يمكننا إلا أنْ نفكر بها (وهذه حقيقة دامغة).

يسري ذلك على القيم أيضًا (ومن بينها القيم السياسية) التي على أساسها يتم تعريف البشر. وهكذا، عندما أقول عن شخصٍ إنه كريمٌ أو قاسٍ، أو إنه يحب الحق أو لا يبالي به، فإنه يبقى إنسانًا في أي من

الحالتين. لكن إن وجدتُ شخصًا لا يختلف عنده ركل الحصى أو قتل أسرته لأن أيًا منهما سيكون ترياقًا للسأم أو الخمول الذي يعانيه، فلا يجوز لي أن أقول، مثلما يفعل النسبويون المتسقون مع أنفسهم، إنه يتبع قواعد أخلاقية مختلفة عن قواعدي أو عن قواعد أغلب البشر، أو أن أقول إننا نختلف حول المسائل الجوهرية، بل سأتحدث عن الجنون واللاإنسانية، وسأعتبره مجنونًا، مثلما يجن شخص يعتقد نفسه نابليون، ولن أعتبر ذلك الكائن يتمتع تمامًا بكينونة الإنسان أبدًا. يبدو أن هذه الحالات توضح أن القدرة على إدراك القيم الكونية (أو الكونية تقريبًا) تدخل في تحليلنا لتلك المفاهيم الجوهرية من قبيل "الإنساني" و"العقلاني"، و"السليم"، و"الطبيعي"، وما إلى ذلك، والتي عادةً ما يُعتقد أنها وصفية وليست تقييمية. وتلك الحالات هي التي تقع في صميم الترجمات الحديثة لجوهر الحقيقة إلى مصطلحات إمبريقية في مبادئ القانون الطبيعي القَبْلي القديم. إن تلك الاعتبارات التي حثَّ عليها الأرسطيون الجدد وأتباع المبادئ المتأخرة لدى فتغنشتاين هي التي زعزعت إيمان بعض الإمبريقيين المخلصين بالانفصال المنطقي الكامل بين المقولات الوصفية ومقولات القيمة، وشككت في التفرقة المشهورة المستقاة من ديفيد هيوم.

تنطوي الحالات القصوى من هذا القبيل على أهمية فلسفية؛ لأنها توضح أن تلك الأسئلة لا تجيب عنها الملاحظة الإمبريقية أو الاستنباط الصوري. ونستشف من ذلك أن من يحصرون أنفسهم في ملاحظة السلوك البشري والفروض الإمبريقية حوله (علماء النفس، وعلماء الاجتماع، والمؤرخون)، ليسوا منظِّرين سياسيين، مهما اتسموا بالعمق والأصالة، حتى وإن كان لديهم آراء كثيرة مهمة في مجال الفلسفة السياسية. ولذا فإن الإمبريقيين المخلصين أمثال الدارسين لتكوينات الأحزاب أو النخب أو الطبقات واتجاهاتها، أو الدارسين لطرق الإجراء الديمقراطي ومآلاته، لا نَعدُّهم فلاسفة سياسيين أو منظِّرين اجتماعيين بالمعنى الأوسع.

هؤلاء في المقام الأول دارسو حقائق، وهم يطمحون إلى صوغ فروض وقوانين مثلما يفعل العلماء الطبيعيون. لكن من حيث المبدأ لا يمكنهم أن يذهبوا أبعد من ذلك. فعادةً ما يحلّلون الأفكار الاجتماعية والسياسية في ضوء معتقد غالب بين الناس كالاعتقاد بأن غاية الحياة بأسرها هي خدمة الله (أو ينبغي أن تكون خدمة الله)، بصرف النظر عن تأويلات هذه الخدمة. أو على العكس من ذلك، أن غاية الحياة هي الإشباع الفردي أو الجمعي القابل للاكتشاف بطريقة تجريبية، أو أن غاية الحياة هي التحقيق الذاتي لنمط تاريخي (أو نفسي أو جمالي)، وأن تحقيق هذا النمط هو وحده الذي يفسر للبشر ذواتهم ويضفي معنى على أفكارهم وأفعالهم. أو أنه على العكس من ذلك، لا توجد غاية إنسانية، أو أنه ليس في وسع الناس إلا أن ينشدوا غايات متعارضة، أو ليس في وسعهم أن يجتنبوا النشاطات التي لا بد أن تنتهي بالإحباط الذاتي (إلا إذا انتفت عنهم صفة البشرية). ومن ثمّ، فإن الفكرة التي تتحدث عن وجود حلٍ نهائي هي محض هراء. وما دامت تلك التصورات الجوهرية عن الإنسان هي التي تحدد المذاهبُ السياسية، يتضح أن المحكومين بهذه التوليفات التكاملية holist الكبرى يجلبون إلى دراستهم شيئًا آخر غير المعطيات الإمبريقية (ومنْ ينكر أن المسائل السياسية حول الصورة الممكنة أو المرجوة لكينونة البشر والجماعات وأفعالهم تعتمد على تحديد طبيعة الإنسان؟).

إذا فحصنا النماذج المعرفية والنماذج الإدراكية والأبنية التصورية التي تحكم الرؤى المتنوعة بوعي أو من دون وعي، وقارنّا المفاهيم والمقولات المتنوعة ذات الصلة من حيث اتساقها الداخلي أو مقدرتها التفسيرية، سيتبين أن المجال الذي نعمل فيه ليس علم نفسٍ أو علم اجتماعٍ أو علم منطقٍ أو نظرية معرفة، بل نظرية أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية (أو الثلاث معًا). ويتوقف ذلك على ما إذا كنّا نحصر عملنا على الأفراد أو على الجماعات أو على أنواع معينة من الأنظمة البشرية التي تصنَّف بأنها سياسية، أم أننا نتعامل مع كل ذلك باعتباره عالمًا واحدًا ذا ميزات متنوعة. فليس في وسع الملاحظات الإمبريقية والفروض الجريئة المثمرة أن تشرح لنا اعتقاد المؤمنين بأن الدولة مؤسسة إلهية، أو معنى كلماتهم أو طرق اتصالها بالواقع، ولا أن تشرح لنا اعتقاد المؤمنين بأن الدولة عقاب على خطايانا، أو بأن الدولة مدرسة لا بد أن ندخلها قبل أن نصل إلى مرحلة البلوغ والحرية والقدرة على الاستغناء عنها، أو أن الدولة عمل فني، أو أداة نفعية، أو تجسدُ القانون الطبيعي، أو لجنة من الطبقة الحاكمة، أو المرحلة العليا من الروح البشرية المطوِّرة لذاتها، أو عينة من الجريمة الحمقاء. لكن، إن لم نستخدم مَلَكة التخييل التي عادةً ما يمتلكها الروائيون بدرجة أكبر من المناطقة، حتى نفهم التصورات المتنوعة لطبيعة الإنسان، أو غياب هذه التصورات المتضمَّنة في هذه الرؤى السياسية، وحتى نفهم النموذج المهيمن في كل حالة، فلن نفهم مجتمعنا البشري أو أي مجتمع بشري آخر، ولن نفهم تصورات العقل والطبيعة التي حكمت الرواقيين أو التومائيين أو التي تحكم الديمقراطيين المسيحيين الأوروبيين اليوم، ولن نفهم التصورات المختلفة في صميم الحرب المقدسة التي تخوضها أو قد تخوضها قريبًا الحركات الماركسية-القومية في أفريقيا أو في آسيا، ولن نفهم التصورات المختلفة التي تحرِّك مهادنات الغرب الليبرالية والديمقراطية.

من البديهي اليوم أن نقول إن فهم الفكر والفعل البشريَّين يتمثل إلى حد بعيد في فهم نوعية المشكلات والتعقيدات التي يسعيان إلى حلّها بنجاح. فعندما نعتبر تلك المشكلات، سواء أكانت إمبريقية أم صورية، نماذج عتيقة للواقع ومقبولة ومستقرة على نطاق واسع حتى إننا نستخدمها اليوم، فإننا نفهم المشكلات والصعوبات والحلول التي جُرِّبت في الماضي من دون إشارة صريحة إلى المقولات الحاكمة؛ فلا تقحم المقولات نفسها علينا لأنها مشتركة عندنا وعند الثقافات البعيدة عنا، بل تبقى كما لو أنها متوارية عن الأنظار. في حالات أخرى، وهذا يسري بوضوح على السياسة، لم تبق النماذج على حالها؛ لأن بعض الأفكار التي قامت عليها لم تعد مألوفة. لكن إن لم نمتلك المعرفة والخيال لتَمَثُّل الحالات الذهنية التي تهيمن عليها النماذج المهملة أو الآيلة إلى الزوال اليوم، فإن الأفكار والأفعال الواقعة في صميم النماذج ستبقى مبهمة لنا. إن الفشل في القيام بهذه العملية هو الذي يميز كثيرًا من تاريخ الأفكار، ويحوِّله إلى تدريب أدبي سطحي أو قائمة عتيقة من الأخطاء والالتباسات الغريبة، والمستعصية على الفهم أحيانًا.

ربما لا يهم ذلك كثيرًا في الحقول الإمبريقية والصورية التي يعتمد فيها اختبارُ اعتقادٍ معين على الإثبات أو الاتساق المنطقي، وفي وسع المرء أن يقبل الحلول الأحدث وأن يرفض الحلول الماضية المفنَّدة أو غير المتسقة، من دون الاكتراث لفهم أسباب قبولها أصلاً في الماضي (إن كان المرء يشعر

بعدم المبالاة). لكن المذاهب الفلسفية لا تُقام ولا تُهدم بهذه الطريقة؛ لأنها تتعلق بمشكلات، بل تدين بوجودها لمشكلات لا يمكن حلّها بهذه الطرق. إنها لا تتعلق بحقائق معينة، بل تتعلق بطرق النظر فيها، كما أنها لا تتألف من قضايا الدرجة الأولى المتعلقة بالعالم، بل إنها مقولات الدرجة الثانية أو الدرجة الأعلى حول الطبقات الخاصة بتوصيفات العالم ونشاطات الإنسان فيه، أو الاستجابات لهذا العالم ونشاطات الإنسان فيه، وتحددها النماذج وشبكات المقولات، الوصفية والتقييمية، وأنماط هجينة، بحيث لا يمكن فصل الوظيفتين حتى في الفكر (فهذه المقولات، إن لم تكن أبدية وكونية، فإنها أكثر استقرارًا وانتشارًا من مقولات العلوم؛ إنها متواصلة بما يكفي حقًا لتشكيل عالم مشترك مع مفكري الحقبة الوسيطة والحقبة الكلاسيكية).

قد تكون الكونيات الأيونية، وبيولوجيا أرسطو، والمنطق الرواقي، والجبر العربي، والفيزياء الديكارتية، محل اهتمام المتخصصين التاريخيين، لكنها لا تشغل عقول الفيزيائيين أو البيولوجيين أو الرياضيين الذين يهتمون فقط باكتشاف حقيقة جديدة؛ ولذا، هناك تقدم حقيقي في هذه الدراسات، فما مضى مهملٌ إلى حد بعيد. لكن ذلك لا يسري على الفلسفة السياسية عند أفلاطون أو أرسطو أو ميكافيللي، والرؤى الأخلاقية لدى الأنبياء العبرانيين أو الرؤى الأخلاقية في الأناجيل أو عند المشرِّعين القانونيين الرومان أو عند الكنيسة في العصر الوسيط؛ ذلك، لأن هذه الرؤى الأخلاقية، سواء أكانت في أصولها أو في أعمال شُرّاحها المحدثين، تتسم بأنها أكثر معقولية ومفهومية وملاءَمة لانشغالاتنا المعاصرة من علوم المجتمعات القديمة. إن موضوع هذه الحقول جميعها هو أعم خصائص البشر، باعتبارهم كينونات منخرطة في نشاطات أخلاقية أو اجتماعية أو روحية. ويبدو أن هذا الموضوع يتناول مسائل تحتفظ بدرجة كبيرة من الاستمرارية والتشابه من عصر إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى. وتتنوع طرق التعامل مع هذه المسائل إلى حد بعيد، لكن لم يحقق أي منها انتصارًا حاسمًا يُغرق المنافسين في غياهب النسيان. فلقد اندثرت بوضوح، وبوجه عام، نماذج الفكر السياسي غير الملائمة، وطوتها صفحة النسيان، وما تزال النماذج المضيئة العظيمة محل جدل اليوم، وما زالت تحرِّضنا على الالتزام أو النقد أو الاستياء الشديد.

يمكننا أن نضرب أمثلة على ذلك باستهجان كارل بوبر للفلسفة السياسية عند أفلاطون، أو بالخطابات التنديدية التي وجهها إرفينج بابيت Irving Babbitt ضد روسو، وبالنفور الشديد الذي أبداه سيمون فايل Simone Weil تجاه أخلاقيات العهد القديم، أو بالهجمات المتكررة التي تُشنّ اليوم على النزعة الوضعية في القرن الثامن عشر أو النزعة العلمَوية في الأخلاقيات السياسية[1]. تتعارض بعض التصورات الكلاسيكية فيما بينها، لكن طالما أن كل تصور يقوم على رؤية حيّة لسمات بشرية ثابتة، ويستطيع إرضاء بعض العقول الباحثة عن الحقيقة في كل جيل، بصرف النظر عن مدى اختلاف ظروف الزمان والمكان، فإن نماذج أفلاطون أو نماذج أرسطو أو نماذج اليهودية، والمسيحية والليبرالية الكانطية والرومانتيكية والتاريخانية، جميعها تبقى على قيد الحياة وتتصارع فيما بينها في هيئات متنوعة. فإذا ما تغيّر الناس أو الظروف تغيرًا جذريًّا، أو إذا ما اكتسبنا معرفةً إمبريقية جديدة تُثوِّر تصوراتنا للإنسان،

(1) أي مفكر يكنّ اليوم مشاعر حادة ضد أخطاء الفيزيائيين الديكارتيين أو رسّامي الخرائط في العصر الوسيط.

عندئذ ستنعدم بالتأكيد أهمية بعض هذه الصروح وستطويها صفحة النسيان كما طوت مباحث الأخلاق والميتافيزيقا في حضارة مصر القديمة أو في حضارة الإنكا القديمة. لكن ما دام البشر على حالهم، فسيستمر الجدل بمصطلحات تضعها هذه الرؤى وغيرها من الرؤى المشابهة، وكلٌ سيكتسب أو يفقد تأثيرًا؛ لأن الأحداث تدفع هذا الجانب من البشر أو ذاك إلى مكانة بارزة. يبقى شيءٌ واحدٌ فقط هو المؤكد، وهو أن الإجابات، المذاهب السياسية الأساسية لدى الغرب في هذه الحالة، قد تبدو خيالات فكرية وتصورات وأبنية فلسفية متجردة من دون علاقة كبيرة بالأفعال أو الأحداث. ولن تبدو هذه الإجابات على هذه الصورة عند من يفهمون، بل يستشعرون طبيعة السؤال الفلسفي واختلافه عن السؤال الإمبريقي أو الصوري.

هؤلاء وحدهم قادرون إلى حد ما على أن يتمثلوا من جديد الحالات الذهنية لبشر تعذبهم أسئلة تزعم هذه النظريات أنها إجابات عنها، أو الحالات الذهنية لمن قد يرتضون هذه الإجابات بطريقة غير نقدية، لكن سيسقطون من دونها في حالة من القلق وفقدان الأمان (هؤلاء وحدهم قادرون على استيعاب الدور الذي أدّته الرؤى الفلسفية، وخاصة المذاهب السياسية في التاريخ في العالم الغربي). لقد تقهقر عملُ المناطقة أو الفيزيائيين السابقين لأن عملاً جديدًا قد حلّ محله وتجاوزه. لكن من العبث الإيحاء بأننا نرفض المذاهب السياسية عند أفلاطون أو الجماليات أو الأخلاقيات عند كانط لأن مذاهب جديدة حلّت محلها وتجاوزتها. هذا الدفاع وحده يمنع المماثلة السطحية للحالتين، وقد يواجه اعتراضًا بأننا نعتبر مذاهب أخلاقية أو سياسية قديمة جديرة بالنقاش لأنها جزءٌ من تقليدنا الثقافي الغربي، ولولا أن الفلسفة الإغريقية وأخلاقيات الكتاب المقدس، وما إلى ذلك، مترسخة في صميم التعليم الغربي، لكانت اليوم بعيدة عنا بُعدَ التصورات الصينية القديمة. لكن ذلك الاعتراض يجعل الدفاع يتراجع خطوةً إلى الوراء فحسب. فإذا كانت الخصائص العامة لخبرتنا الطبيعية قد تغيَّرت تغيرًا جذْريًّا بما فيه الكفاية من خلال ثورة في معرفتنا أو طفرة طبيعية غيَّرت استجاباتنا، لربما شعرنا أن المقولات القديمة قد صارت الآن بالية (مثل مقولات حمورابي أو ملحمة جلجامش). وهذا كلام مردودٌ عليه بلا شك؛ لأن خبرتنا نفسها منتظمة وملونة بمقولات أخلاقية أو سياسية قد ورثناها عن أسلافنا، النظَّارات القديمة التي من خلالها ما زلنا نرى العالم. لكن الأرجح أن النظارات تسببت في تَخَبُّطنا وتَعثُّرنا، وأنها أفسحت الطريق لنظارات أخرى، أو أنه جرى تعديلها كما جرى تعديل النظارات الفيزيائية والبيولوجية والرياضية، إن كانت لم تقم بمهمتها كما ينبغي حتى الآن، مما يدل على درجة معينة من استمرارية الوعي الأخلاقي والسياسي على مدار ألفي عام على الأقل.

IX

ربما يقال لنا إنه بصرف النظر عمّا نزعمه عن مصادر معتقداتنا ودوافعها وتبريراتها، فإن المضمون الذي يعتقده أتباع فلسفات شتى عادةً ما يكون متشابهًا إذا كانوا ينتمون إلى بيئة ثقافية أو اقتصادية أو اجتماعية مشتركة أو كانت لديهم خصائص مشتركة أخرى (سيكولوجية أو فيسيولوجية). كان الفيلسوفان الإنكليزيان توماس هِل غرين Thomas Hill Green وجون ستيوارت مِل ينشران مذهبين متناقضين من الناحية الفلسفية؛ فبينما كان غرين ميتافيزيقيًّا يسير على نهج هيغل إلى حد ما، كان

مِل إمبريقيًّا يسير على نهج هيوم، لكن كانت استنتاجاتهما الفلسفية متقاربة؛ كان الاثنان من أنصار الليبرالية الإنسانية في العصر الفيكتوري مع قدر جيد من التعاطف تجاه الاشتراكية. ويقال لنا إن هذا يعزى إلى خضوع الناس لعوامل تاريخية موضوعية تفرض عليهم اعتقاد ما يعتقدون (الوضع الاجتماعي أو البناء الطبقي لمجتمعهم ووضعهم فيه)، مع أن تبريراتهم الخاطئة لاعتقاداتهم قد تكون مختلفة اختلافًا كبيرًا كاعتقادات مِل وغرين.

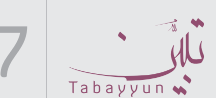
كما قيل إن الرؤى (الأفكار الإجرائية) لدى الفاشيين والشيوعيين تكشف عن درجة مذهلة من التشابه، مع التسليم بالتقابل والتعارض اللذين يعتريان المسلَّمات الرسمية التي ينطلق منها هذان الفريقان. ويُستدل بذلك على معقولية بعض مناهج "سوسيولوجيا المعرفة"، سواء أكانت تسير على نهج كارل ماركس أم فلفريدو باريتو Vilfredo Pareto أم نهج التحليل النفسي، وكذلك معقولية الأشكال الانتقائية المتنوعة التي اكتسبتها هذه الأداة بفضل ماكس فيبر وكارل مانهايم Karl Mannheim وغيرهما. لقد سلَّط هؤلاء المنظّرون الضوء على الجذور المبهمة لمعتقداتنا. فقد نخضع لظروف تفرض علينا أن نعتقد ما نعتقده بطريقة غير عقلانية بسبب ظروف خارجة عن إرادتنا بالأساس، وربما خارج نطاق معرفتنا كذلك. لكن بغض النظر عن الأمور التي تحدد معتقداتنا في الواقع بطريقة سببية، فإننا سنقدم تنازلًا مجانيًّا عن قوى إعمال العقل التي نمتلكها (بسبب خلط العلم الطبيعي بالبحث الفلسفي) إن عزفنا عن معرفة اعتقاداتنا، وأسبابها، ودلالاتها الميتافيزيقية، وعلاقتها بأنماط أخرى من الاعتقاد، ومعايير القيمة والحقيقة التي تنطوي عليها، وأسبابنا للاعتقاد بأنها صحيحة أو سليمة. تقوم العقلانية على الاعتقاد بأن المرء يمكن أن يفكر ويفعل لأسباب يمكن أن يفهمها، وليست مجرد نتاج عوامل سببية غامضة تُحدِث "الأيديولوجيات"، ولا يمكن بأي حال تغييرها من جانب ضحاياها. فما دام الفضول العقلاني موجودًا (الرغبة في التبرير والتفسير على أساس الدوافع والأسباب، وليس فقط المسببات أو الارتباطات الوظيفية أو الاحتمالات الإحصائية)، فلن تزول النظرية السياسية بكاملها من على وجه الأرض، مهما قد يدَّعي منافسوها أنهم بدّدوا عالمها التخيلي (ومن هؤلاء المنافسين علم الاجتماع، والتحليل الفلسفي، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، وعلم التشريع، وعلم الدلالة).

إنها لمفارقة غريبة أن يتراءى لنا أن النظرية السياسية تعيش وجودًا مبهمًا في وقت تشهد فيه البشرية بأسرها حرفيًّا انقسامات حادة أول مرة في التاريخ بفعل قضايا تبقى حقيقتها دومًا العلة الوحيدة لوجود هذا الفرع من الدراسة. لكن ليست هذه نهاية القصة بكل تأكيد. إن الماركسية الجديدة والتومائية الجديدة والقومية والتاريخانية والوجودية والليبرالية والاشتراكية المناهضة للجوهرانية، وتحولات الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي إلى مصطلحات إمبريقية، والاكتشافات التي حققها التطبيق الماهر للنماذج المستوحاة من الأساليب الاقتصادية والأساليب ذات الصلة على السلوك السياسي، والتصادمات والتوفيقات والنتائج العملية لهذه الأفكار، لا تشير إلى موت تقليدٍ عظيم، بل تشير إلى تطورات جديدة غير متوقعة.

مراجعات الكتب
Book Reviews



30×40 سم، معدن ومواد مختلفة، 2022.
30 x 40 cm, Various metals and materials, 2022.


المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/TQOI7745

كمال طيرشي | Kamel Tirchi*

مراجعة كتاب
المجتمع المدني: دراسة نقديّة
لعزمي بشارة

Book Review
Civil Society: A Critical Study
by Azmi Bishara

عنوان الكتاب:	**المجتمع المدني: دراسة نقديّة.**
المؤلف:	عزمي بشارة.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
الطبعة:	السادسة.
عدد الصفحات:	400.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.
kamel.terchi@dohainstitute.org

يُعدّ كتاب **المجتمع المدني: دراسة نقدية**[1] لعزمي بشارة من أهم المراجع، إذ ما يزال إلى يومنا هذا منهلاً لكل ما يتعلق بدراسات المجتمع المدني Civil Society Studies، يفيد منه الباحثون على تباين اختصاصاتهم في شتى فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية والسياسية عمومًا، بحيث أصبح مرجعًا لما له علاقة بالمجتمع المدني في علاقته بالدولة والديمقراطية[2]. وتكمن أهمية هذا الكتاب في كونه كتابًا نظريًّا، هدفُه البحث في المنحى التطوري الذي لاحق هذا المفهوم تاريخيًا[3]، وذلك عن طريق مراجعة تاريخ الفكر السياسي في الغرب، وما ينجر عن ذلك من تطورات وتبعات سوسيولوجية.

والمرمى الأساس من الكتاب هو تفكيك ما يُمكن نعته بالاستهلاك الرائج لمفهوم المجتمع المدني (ص 7)، والذي عمل على إضعاف الدور السياسي لمقولة المجتمع المدني، في حين حل، في المقابل من ذلك، مكانها مصطلح الدول المدنية بديلاً من المجاهرة في مطلب الدولة الديمقراطية[4].

سعى بشارة لتقويم النقاشات الحاصلة بين النخب العربية المأزومة[5] من تبعات شمولية الدولة ولعنتها الاستبدادية، إضافةً إلى نكوص القهقرى الذي أصاب القومية والاشتراكية. وأشار إلى التوجه صوب العمل الاجتماعي، عن طريق المجتمع المدني الذي يعتبر البوابة المباشرة لإحقاق قيم الديمقراطية داخل المجتمع بوجه خاص، والدولة بوجه عام، هادفًا في الآن عينه إلى عدم رهن المجتمع المدني بمنظمات اجتماعية طوعية، تشتغل خارج إطار السياسة؛ من حيث كون عمل هذه المنظمات يُغرد خارج سرب محددات المواطنة والعقد الاجتماعي، وحضور دولة قوية، ومسلك تطوري يُذلِلُ الطريق نحو خلق إمكانية تمثل عُروة وثقى بين الفرد والدولة والمجتمع؛ ما يؤدي إلى إعادة بعث البنى العضوية، في إطار مقولات ما بعد حداثية[6].

(1) مضى على هذا الكتاب منذ صدور طبعته الأولى عن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية برام الله عام 1996 رُبع قرن تقريبًا، وصدرت مؤخرًا الطبعة السادسة منه عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات عام 2017.

(2) ينظر: محمد حمشي، "المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة لكتاب: المجتمع المدني: دراسة نقدية، في دراسات الجنوب الكبير؟"، **تبين**، مج 10، العدد 38 (خريف 2021)، ص 7.

(3) "اختفى المجتمع المدني من حقل التداول لأسباب غير واضحة، و'يصعب' جردها، جميعًا. ثم ظهر من جديد لأسباب تبدو أقل غموضًا من أسباب الاختفاء. وعلى الرغم من 'صعوبة' إدراك أسباب اختفاء المجتمع المدني، وأسباب إعادة 'الإحياء' معًا، فإنه من غير الممكن – من الناحية المعرفية على الأقل – تجاوز هذا الأمر، لأن له أهمية بالغة على مستوى 'إدراك' بعض الإشكاليات الأساسية لهذا المفهوم، كما أن له أهمية بالغة على مستوى فهم أصول ومقدمات التداول المعاصر لمفهوم المجتمع المدني. وإذا كان اختفاء [مفهوم] المجتمع المدني قد صنع 'فجوة زمنية' في التاريخ الفكري لهذا المفهوم، فإن إحياء المجتمع المدني سيعكس 'فجوة فكرية' موازية أنتجها الفارق الدلالي بين مرحلتين 'مختلفتين' من مراحل تطور المفهوم". ينظر: الشامي الأشهب يونس، "فرضيات 'الفجوة الزمانية' في التاريخ الفكري للمجتمع المدني"، **عمران للعلوم الاجتماعية**، مج 3، العدد 12 (ربيع 2015)، ص 31.

(4) "عزمي بشارة ونقد المجتمع المدني عربيًا"، **العربية. نت**، 2012/9/25، شوهد في 2022/9/20، في: https://bit.ly/3QG2vFz

(5) عاب عزمي بشارة موقف المثقفين العرب من الحراك الشعبي العربي المتمخض عن ثورات الربيع العربي، باستثناء المثقفين الذين يوالون السلطة الحاكمة، وما أكثرهم! فقد تشرذم البقية الباقية منهم في موقفهم وغلب عليهم الإحباط والتشكيك، وهناك من آمن بحكاية وجود أياد خارجية تحرك الثورات، ومنهم من استعمل الخوف والتخويف من صعود التيار الإسلامي. ولكن مع ذلك، فإن الحراك الثوري العربي الحالي له مثقفوه، وهذا بخلاف ما يروج في العالم الغربي العنصري الذي حاول التعامل مع ثورات الربيع العربي على أنها مادة خام، وظاهرة عفوية تحتاج إلى تشكيل، ينظر: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط 6 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 13.

(6) حسين عبد العزيز، "عودة إلى مفهوم المجتمع المدني عند عزمي بشارة"، **العربي الجديد**، 2014/8/7، شوهد في 2022/9/20، في: https://bit.ly/3AdeLYt

وبهذا يكون المجتمع المدني، المُفرغ من السياسة والموضوع بمنأى عن الصراع والنضال من أجل الديمقراطية، بمنزلة "عملية إجهاض لمعاني المجتمع المدني التاريخية وطاقته النقدية، فضلًا عن نزع قدرته التفسيرية على فهم البنى الاجتماعية والسياسية" (ص 9). وبناء عليه، يكون المشكل الأساسي الذي لا بد من معالجته ذا بعدين: الأول متعلق بالنشأة الأولى لمفهوم المجتمع المدني في إطار الدولة العربية الحديثة، واعتماده أداةً من أدواتها؛ والثاني متعلق بإعادة قراءة المواقف العربية من مفهوم المجتمع المدني، والتي اتسمت بطابع آلي، بعيد كل البعد عن روح النقد والجدل. وبهذا ساهمت هذه المواقف العربية في نصرة تصور الدولة العربية للمجتمع المدني بوصفه حالةً محايدةً بمنأى عن كل ما هو سياسي. ولمحاولة تجاوز هذه الحالة العصابية الانفصامية لواقع المجتمع المدني العربي، يتحتم علينا إيجاد عقلية نقدية في المفهوم وتاريخيته ومجال نشأته. وهو ما سعى له كتاب بشارة حول المجتمع المدني[7].

أولًا: في تخوم مفهوم المجتمع المدني وتاريخيته

انطلق بشارة، لما عمد إلى تحليل مفهوم المجتمع المدني، إلى انتهاج مسلك السردية التاريخية السياسية للأفكار السياسية؛ من منطلق أنه لا قدرة لنا على تقصي تاريخ الفكرة من دون العودة إلى تاريخ الفلسفة السياسية. والتي من ضمنها أيضًا تاريخ أفكار العقول الفردية المتبلورة في بيئة اجتماعية محددة، والتي تُجسد ما يُمكن نعته بالعقل

(7) محمد يحيى حسني، "التفكير في المجتمع المدني من وجهة نظر عزمي بشارة"، موقع عزمي بشارة، 2018/1/18، شوهد في 2022/9/20، في: https://bit.ly/3QapZCN

الاجتماعي، هذا بالإضافة إلى التنوير الإسكتلندي Scottish Enlightenment[8]، مع آدم فيرغسون Adam Ferguson (1723–1816)[9]، وآدم سميث Adam Smith (1723–1790)، ثم جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)، وكارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وجون ستيوارت مِل John Stuart Mill (1806–1873)، مواصلًا السجالات والنقاشات حول مفهوم المجتمع المدني، إلى الوقت الذي بدأ فيه هذا المفهوم في الأفول والتواري من تاريخ الفكر السياسي، ورجوعه مرة أخرى مع "حركة تضامن" في بولندا، والتي اعتبرت من أولى الثمار التي تم جنيها من الهبات الشعبية التي حصلت في دول أوروبا الشرقية آنذاك. هذا

(8) يُقصد بالتنوير الإسكتلندي ذلك النزوع والتدفق العقلي والفكري الذي طال الحواضر الإسكتلندية، وذلك نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. وتضمّن هذا الضرب من التنوير العديد من النظريات والتصورات الفلسفية التي شيدها فلاسفة كبار، أمثال الفيلسوف والمؤرخ دافيد هيوم وآرائه في الفكر السياسي. يُنظر: عز الدين إسماعيل، **الثقافة والنقد الثقافي: فلسفة الثقافة والتفاعل الثقافي** (القاهرة: مطابع المنار العربي، 2006)، ص 50. ويجب الإشارة ههنا إلى أن التنوير الإسكتلندي كان له الدور الفاعل والأهمية البالغة في حَبْكِ مفهومٍ للعقد الاجتماعي Contract social مُدثرًا بتصورات ورؤى الإصلاحات البروتستانتية Réforme protestante آنذاك. واستعمل مفهوم المجتمع المدني بعد ذلك حتى مراحل متقدمة، وذلك في إطار الحديث عن الحقوق والمسؤوليات المتبادلة التي يبلورها العقد الاجتماعي. ينظر: عليان محمود عليان، **دراسات الصراع: مفردات المصطلحات والمفاهيم في دراسات السلام والصراع** (عمان: دار دجلة للنشر والتوزيع، 2018)، ص 203.

(9) يعتبر بعض الدارسين آدم فيرغسون هو أول من أطلق مصطلح المجتمع المدني في الغرب، وذلك في كتابه **مقال في تاريخ المجتمع المدني** (1767)، وتتمثل اللبنات الأولى في الغرب للمجتمع المدني في المفاهيم التي شكلت نظريات العقد الاجتماعي في الفلسفة السياسية الحديثة. ينظر: **مطارحات النظام الدولي والقوى الكبرى: تأملات في المسرح الجيوسياسي العالمي الجديد**، علي بشار أغوان (محرر) (عمان: دار الرمال للنشر والتوزيع؛ شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2021)، ص 183.

بالإضافة إلى حركة "ميثاق 77" في تشيكوسلوفاكيا، وقد نعت بعض المفكرين في الغرب آنذاك هذه الرُجعى التي أعادت الاعتبار للمجتمع مقابل الدولة بعملية إحياء المجتمع المدني[10].

ويعتقد بشارة أن عودة مصطلح المجتمع المدني بعد مراحل من غياب متباينة ومتشعبة، بدءًا بفلسفات القرن السابع عشر السياسية في أوروبا التي عرفت ولادة ما يُمكن نعته بكلاسيكيات الفلسفة السياسية[11]، مع توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679) وكتابه **اللفياثان** *Leviathan*، وجون لوك John Locke (1632–1704) وكتابه **الأطروحتان حول الحكومة المدنية** *Two Treatises of Civil Government* (1689)، تعني في كل حالة أمرًا متباينًا؛ لأنها تتمظهر في إطار متغير من الناحية البنيوية والتاريخية، تحت طائلة الحاجات الملحة المستجدة، والتي تحمل في أصلها تساؤلات جديدة، يسعى مفهوم المجتمع المدني لتحصيل إجابات عنها. وسر انبعاث المصطلح بعد غياب يتقاطع مع محورين أساسيين: الأول متعلق بالتطور التاريخي؛ والثاني بتاريخ النظرية في حد ذاتها إبستيميًا وفكريًا.

ويُبلور هذا التقاطعُ سياقًا متطورًا ومتجددًا دومًا، يسعى لتقديم تفسيرات حول المجتمع المدني (ص 43).

لا يمكن البتة عزل الاهتمام العربي بمسألة المجتمع المدني عن الانشغال المتجدد به الذي تمخضت عنه التحركات الشعبية في أوروبا الشرقية، وبدرجة خاصة أحداث بولندا في نهاية حقبة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ونهوض ما يسمى حركة "تضامن" البولندية. ثم إن هذا الاهتمام تمخض في إطار الحراك الشعبي الذي شهدته أوروبا الشرقية، بصورة عامة، مع أفول العقد الثامن من القرن العشرين، وما تبعه من انهيار للأنظمة الاشتراكية في أوروبا. وكان من شأن ذلك إغداق قدر من السحر والرونق على مصطلح المجتمع المدني عينه، وكذلك على المُكنة الحقيقية لمنظمات المجتمع المدني على إحداث التغييرات الجذرية، والقدرة على إقامة صرح للديمقراطية والليبرالية السياسية، وفوق كل ذلك، العمل على الإتيان – كما يذهب إلى ذلك الكثير من الكتّاب في الولايات المتحدة الأميركية – بالحرية لشعوب أوروبا الشرقية، ويبقى هذا الأمر الأكثر تعقيدًا وإرباكًا. في بلدان أوروبا الشرقية، تبلورت المنظمات والمؤسسات التي سميت لاحقًا منظمات المجتمع المدني في خضم الصراع مع السلطة الحاكمة على دمقرطة الدولة؛ أي إنها نشأت في إطار صراع سياسي، وليس بعيدًا عن السياسة. لكن تصورات غربية معاصرة نابعة من تجارب فكرية "ما بعد الرأسمالية" و"ما بعد الحداثة" وغيرها أسقطت على دول أوروبا الشرقية فهمها للمجتمع المدني بعد نشوء الديمقراطية، أي المنظمات غير الحزبية وغير السياسية وغير الربحية – خارج الدولة والسوق والسياسة. وقام البعض بإسقاط

(10) ينظر: يونس شرقي، "إشكالية المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر– عزمي بشارة نموذجًا"، **مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية**، المجلد 11، العدد 2 (2021)، ص 859.

(11) حصل تغير وتطور سريع في الفكر السياسي الأوروبي في القرن السابع عشر، وأصبح المنتسبون إليه يتصورون أن السلطة الحاكمة ما هي إلا تنظيم جماعي للبشر، لا قدسية إلهية تحكمها كما كان يُعتقد من قبل، ورسخ في أذهان الناس، وهذا ما حدا بزمرة من الفلاسفة آنذاك، وعلى رأسهم هوبز ولوك وروسو، إلى تمجيد إرادة الفرد الحرة، واعتبارها بمنزلة الركيزة الأساسية لتشييد صرح المجتمع والسلطة فيه. وكان العقد الاجتماعي هو ديدنهم في ذلك، رغم اختلافهم وتباين رؤاهم في التفصيلات حوله. ينظر: جودة محمد إبراهيم أبو خاص، **المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال فوكو: دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 59.

هذه التصورات على المجتمعات العربية. وكأن ما حصل في الغرب يمكن أن يحصل في المنطقة العربية، من دون بذل عناء في الصراع من أجل الديمقراطية، ومن دون بحث عن التباينات الجوهرية بين الحالتين.

ويعتبر بشارة أن أي حديث عن مجتمع مدني في ظروف المجتمعات العربية يكون فارغًا من المضمون، إذا كان الهدف منه الابتعاد عن السياسة وقضية الديمقراطية تحديدًا.

ويضبط لنا بشارة السياق والإطار النظري لتبلور نشوء فكرة المجتمع المدني في تاريخ الأفكار. وهي عملية تاريخية ظهر خلالها التمايز بين الدولة والمجتمع، وإدراك الفوارق بين ميكانيزمات عمل الدولة وميكانيزمات عمل الاقتصاد، وهو شرط تطور تاريخيًا مع الثورة الصناعية في أوروبا ونشوء اقتصاد السوق، إضافة إلى تمييز الفرد بصفته مواطنًا، له حقوقه بوصفه عضوًا في الدولة التي ينتمي إليها. أضف إلى ذلك التركيز على إبراز الفوارق بين آلية عمل المؤسسات السوسيولوجية ومراميها من جهة، وآليات عمل الاقتصاد ومراميه من جهة أخرى، فضلاً عن ظهور الفوارق بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة نظريًا على الأقل من مواطنين أحرار، تواشجت قلوبهم على نحو طوعي، والبنى الجمعية العضوية التي يولد الكائن البشري فيها ويعيش فيها، وأخيرًا التشديد كثيرًا على إبراز الفارق بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية والديمقراطية المباشرة، والمشاركة النشطة في اتخاذ القرار، نظريًا على الأقل، في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة (ص 47–48).

وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن المجتمع المدني مقولة معيارية مشيدة أساسًا على تمييزات تحليلية وبنيوية، تجسدت عبر تطور تاريخي طويل. وهذه التمييزات تحمل في كنفها فروقًا وتناقضات، هي سر غموض المجتمع المدني وتناقضاته[12]. أما تصوره بوصفه مجالاً مختلفًا رسميًا عن الجسم السياسي وسلطة الدولة من ناحية، وعن المبادرات الهادفة إلى تلبية المصالح الشخصية أو الفردية والمؤسسات التجارية وإملاءات السوق من ناحية أخرى، فهو تصور متأخر يفترض كل التمايزات السابقة. وبناء عليه، يمكن أن نفهم ههنا أن نشاط المجتمع يتشارك بصورة أو بأخرى مع الدولة في العمل داخل الفضاء العمومي Public Space[13]، إلا أنه مع ذلك في تباين مع الدولة، من منطوق عدم تضمنه ممارسة السلطة أو الإكراه الذي هو من تخصص الدولة. بل هو في حقانية الأمر إطار تضامني طوعي، موجه أساسًا إلى خدمة ما هو خير للجميع، ومتقوم بالأفراد والجماعات التطوعية، ويكون هدفه أن يجد أرضية مشتركة تعاونية للإرادات الحرة حول مصالح

(12) يجمل بشارة تناقضات المفهوم المعاصر للمجتمع المدني فيما يلي: التناقض الأول للمفهوم يكون بين عناصره الحداثية وعناصره غير الحداثية الباحثة عن بديل اجتماعي حميم للدولة الحديثة، بالتشديد على الخصوصية القوية والثقافية. والتناقض الثاني يعتبره بشارة التناقض الأكثر خطورة من الأول؛ لأنه متعلق بإحدى خصوصياته المعاصرة، الكامنة في النفور من الدولة، الذي لا بد له في نهاية الأمر من أن يعود بالضرر على قضية المجتمع المدني ذاتها. بشارة، **المجتمع المدني**، ص 74.

(13) يؤكد بشارة أن القضية الجوهرية في المجتمع المدني هي في أن يكون للمجتمع إمكانية إنتاج نفسه خارج الدولة. وهي قضية يعتبرها بشارة لم تعد للأسف موجودة في منتديات المجتمع المدني عربيًا. ينظر: عزمي بشارة، "تعزيز المجتمع المدني"، في: **المجتمع المدني في البلدان العربية ودوره في الإصلاح**، ممدوح سالم (محرر) (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004)، ص 268.

مشتركة[14].

وخلال هذه العملية التاريخية "التمدينية"، عُدّ التعامل مع الدولة، بوصفها تعاقدًا، تحولاً من المجتمع الطبيعي إلى الحالة المدنية. وفي هذه الحالة، لم يكن المجتمع المدني في مقابل السياسي، بل كان مدنيًا وسياسيًا في مقابل المجتمع الطبيعي. ولاحقًا عُدّ التبادل الحر بين الأفراد في اقتصاد السوق مجتمعًا مدنيًا أو برجوازيًا، في مقابل الدولة بوصفها السلطة الحاكمة التي تعمل بموجب آليات القسر والإرغام، خلافًا للتبادل الحر. ولاحقًا، عُدّت البرلمانات المنتخبة ممثلة للمجتمع المدني في مقابل السلطة التنفيذية. ولم تكن الأحزاب السياسية، بوصفها اتحادات طوعية، خارج هذه التصورات؛ أما الفهم أعلاه للمجتمع المدني، بوصفه مجالاً غير سياسي ولا ربحي، فهو تصور متأخر جدًّا.

ثانيًا: من اللفياثان إلى يد السوق الخفية

يستهل بشارة هذا الفصل من الكتاب بنظرية المجتمع المدني التنويرية التي مثلها فلاسفة أوروبا منذ هوبز، الذي جابه حملة شعواء من لدن المؤسسات الأكاديمية – الثيولوجية آنذاك (جامعة أكسفورد تحديدًا)، وذلك بعد صدور كتابيه **الدولة** (1642) و**اللفياثان**[15]**: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة** (1651). واعتُبِر على إثرهما مارقًا عن جادة الدين؛ إذ إن هوبز عمد إلى استخلاص أي سلطة مدنية من جوهر مجتمعي مدني محض، معتبرًا بذل الطاقة والحفاظ على النوع قوانين أساسية من قوانين الطبيعة[16] (ص 97).

لهذا لم تكن العلة من وراء الهجمة على هوبز نشره لفكرة السلطة المطلقة، بل تعمُّد استنباطه لهذه السلطة من حاجات البشر وليس من الحق الإلهي، وعدم تشييدها على لاهوت كوني، ولأنه أيضًا لم يعتقد في السلطة المطلقة معطى قائمًا في الطبيعة، وإنما عمد إلى جعلها كيانًا اصطناعيًا أو مصنوعًا (إله من ابتكار البشر). وبناء عليه، تكون المعطيات الطبيعية الوحيدة، بحسب هوبز، هي صفات الأفراد الطبيعيين كذرات المادة الخام، وحركة هذه المادة. ويسلك هوبز نهجه لفهم علائقية الدولة بالمجتمع من سعيه لفهم كيفية تصرف الأفراد داخل هذا المجتمع، وهم كيانات صغيرة أو بالأحرى أجزاء مؤلفة لهذا الكيان الاصطناعي، كما هي متخيلة من دون دولة. فالمجتمع من دون دولة هو حالة اللادولة، وهذه الوضعية مستحيلة، اللهم إلا في الشق النظري البحت. وهذا يعني أن حركة الأفراد بمنحى مستقيم لإحقاق رغباتهم، ومن ثمة الصدام المنجر

(14) ينظر: وجيه قانصو، "المجتمع المدني: مجال مواطنة وفاعلية مجتمع"، ص 3، شوهد في 2022/9/20، في: https://bit.ly/3JR2vjQ

(15) اللفياثان هو كائن بحري خُرافي له رأس تنين وجسد أفعى، يرد ذكره مرات كثيرة في الكتاب المقدس. ينظر: لوك فيري، **مفارقات السعادة: سبع طرائق تجعلك سعيدًا**، ترجمة أيمن عبد الهادي (بيروت: دار التنوير، 2018)، ص 118.

(16) حقيق بنا الإقرار ههنا بأن حالة الطبيعة التي يقصدها هوبز هي التي يكون فيها الإنسان مالكًا للأحقية في كل شيء أمامه، ويتمتع بحقوقه الطبيعية كاملة غير منقوصة. حيث يكون له كامل الحرية في إدارة أمور حياته والتمتع بما يملكه من دون معوقات أو مكبلات تقف عثرة في طريقه. حيث إن ممارسة حقه الطبيعي بوصفه إنسانًا هو هبة منحتها له الطبيعة وقوانينها، لكن لا يعني ذلك أن توماس هوبز يلغي قانون الطبيعة بالكامل، لكن ينظر إلى أنّ الأقوى فاعلية في حالة الطبيعة محكوم بالرغبة. ينظر: فريال حسن خليفة، **المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك** (القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 2005)، ص 10–11.

عن هذه الحركية المستقيمة، بمنحى إشباع الرغبة الأنانية، وحالة الحرب المتمخضة عن هذا التصادم وعن كون الأفراد متمايزين في مدى قوتهم ومتساوين في الآن عينه في مدى ضعفهم[17]. كل ذلك ليس له المُكنة على إنتاج حالة اجتماعية، أو بالأحرى حيز اجتماعي عام منظم، وهي بهذا حرب ضرورية (ص 97-98). وهنا يأتي دور العقل الإنساني الذي يدفعه القانون الطبيعي، للحفاظ على حياته وملكيته، والتعاقد مع الآخرين، لإنهاء حالة حرب الكل ضد الكل التي تعني الموت.

إن الحضور الوحيد للمجتمع، وفق المنظور الهوبزي، هو "المجتمع المدني"؛ أي ذلك المجتمع السياسي المحتكم والمنظم في شكل دولة. وحينما يتعاقد البشر الذين تنازلوا عن كامل حريتهم، يتشكل هذا الجسم الاصطناعي (الدولة)، ويمثله حاكم أو أي هيئة لها مُكنة التسلط المُطلق. وبناء عليه، يكون الأفراد داخل هذا المجتمع قد تنازلوا كليًا عن حريتهم لتتأسس على وهادها سلطة مطلقة، تتمظهر في هيئة شخص واحد تكون كلماته وتصرفاته منظورًا إليها على أنها من أشيائه، أو ممثلة لكلمات شخص آخر وتصرفاته. وبناء عليه، فإن هذا الشخص الاصطناعي يمتلك الحقوق بصفته وكيلاً عن الناس، وإن الشعب يستطيع أن يصبح واحدًا، والدولة يمكن أن توجد فقط بفضل ذلك الواحد الذي يمثلهم في الشخص الاصطناعي للسيد. وقد أخذ هوبز هذه الفكرة التمثيلية بصورة مباشرة، مع بعض التعديلات التي قام بها، من نظرية القانون الروماني حول شخصيات التجمعات[18].

ويعتبر بشارة أن اعتقاد هوبز في كون المجتمع المدني هو حالة سياسية اجتماعية اصطناعية، هو العلة الرئيسة التي دفعت إلى إحراق كتبه. فلم يكن الدافع إلى ذلك من وراء الحكم المطلق وإنما في تأصيله، لا إلهيًا ولا طبيعيًا، بل في الإرادة الجماعية التي جعلته جسمًا مصطنعًا، قائمًا على تعاقد. إذًا، فالمجتمع المدني هو ذلك المجتمع النقيض لحالة الطبيعة، والمفترض أنه يقوم على تعاقد بين البشر حتى لو اتخذ نمط الحكم المطلق (ص 100). لينقلنا بعد ذلك بشارة إلى طرح جون لوك؛ إذ إن التجرد من الدولة في حالة الطبيعة المفترضة عند هذا الفيلسوف لا يدعنا في وضع يتحرك فيه الأفراد حركة الذرات وفق منطوق هوبز. وإنما يبقي لوك العقل والقيم والحالة المجتمعية قائمة؛ أي إنه من الممكن تصور مجتمع بلا دولة. ولا ينعت لوك هذا الضرب من المجتمع بـ"المجتمع المتخيل" من دون دولة المجتمع

(17) إن قانون الطبيعة الذي يؤمن به هوبز مبني أساسًا على الحرب العامة. فالجميع في حالة حرب، والكل يحارب الكل، ويبقى الحق مرهونًا بالقوة. وحتى يقتدر الكائن البشري على النجاة بنفسه، ويضع أوزار هذه الحرب لا بد له أن يتلطف مع نظام الطبيعة عن طريق التعاقد مع إخوانه من البشر للعيش في وئام واجتماع، فيعمدون إلى الاتفاق على تشكيل حكومة تحمي الفرد وأملاكه، وفي المقابل، يجب على الأفراد الذين اتفقوا على التعاقد فيما بينهم في تنظيم حكومي، أن يعظموا إرادة هذه الحكومة ويجعلوها في سقف القانون، من منطوق أن هذه الحكومة لا يمكنها أن تحقق النظام العام، وتفرض نفسها إلا في حالة خضوع رعاياها لها بصورة تامة، ولهذا يُمكن اعتبار توماس هوبز بحق مؤسس نظرية العقد الاجتماعي. ينظر: أ. س. رابوبرت، **مبادئ الفلسفة وفي آخره معجم لأشهر الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في الكتاب**، ترجمة أحمد أمين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، ص 52.

(18) ينظر: محمد مصطفوي، **نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2015)، ص 42.

المدني، وإنما الحالة الطبيعية. ويطلق توصيف المجتمع المدني على الحالة السياسية؛ أي على المجتمع المنظم سياسيًا في ظل دولة. ولكن التملص الذي يقوم بين المجتمع والدولة قد حصل، وبغض النظر عن التسمية، وهي ليست لها أهمية ههنا، صار في الإمكان تصور مجتمع بغير دولة، كما صار في الإمكان أيضًا تصور مجتمع منظم بطريقة ذاتية من دون وجود دولة؛ لأن قوانين العقل الطبيعية قائمة فيه أصلاً. فهذه الحالة المجتمعية الطبيعية، هي حالة تقوم على القانون الطبيعي الذي يتمتع فيه الكائن البشري بكل ما عنده من حقوق طبيعية كالحرية والسلم، ما دام أنها لا تضر بحقوق الآخرين ومصالحهم. فالناس يتعاونون فيما بينهم حتى في حالة الطبيعة، وهي ليست حالة حرب الكل ضد الكل. ولذلك يحظر جون لوك على الدولة أن تنتهك حقوق الناس الطبيعية، فمثلاً لا يجوز لها انتهاك حرمة المنزل حيث البعل أو الأب هو صاحب السيادة، وهو الحافظ المؤتمن على أهله وأبنائه. ويُمَكِّن أيضًا عَقْدُ جون لوك من عزل السلطة السياسية الحاكمة، إذا تمردت على العقد الذي وقعته بتجاوزها إملاءات القانون الطبيعي، بالاعتداء على أملاك الأفراد والمساس بحرياتهم، ويحبذ ههنا لوك العزل الذي يجري عن طريق الانتخابات الدورية، بديلاً من انتهاج مسلك العصيان المدني العنيف والحروب الأهلية الدموية (ص 103-105).

وحينما ننفتح على دافيد هيوم David Hume (1711-1776)، نجد أنه، وفقًا لبشارة، قد شكك في الوحدة التنويرية بين العقل والأخلاق[19]. وقد شيدت نظرية المجتمع المدني التنويرية برمتها على إمكانية البشر جميعًا اعتبار المصلحة العامة التي تغلب المصلحة الذاتية للأفراد. فقد اعتبر هيوم المصلحة الذاتية المعقلنة، هي تلك التي تلائم بين قوانين العدالة وبين أكبر قدر ممكن من الربح أو من إحقاق المصلحة الخاصة (ص 119-120). ثم ينقلنا بشارة إلى مونتسكيو Montesquieu (1689-1755) الذي يعتبر مقارباته عن المجتمع المدني والدولة مغايرة تمامًا لطروحات هوبز ولوك؛ كونه لم يسع لإيجاد نظرية في المجتمع أو في الدولة بصورة عامة. ولم يعمد إلى افتراض حالة طبيعية ولم ينطلق من فرد طبيعي متصور. لهذا أشاد به بشارة، واعتبره يستحق عن جدارة لقب "مؤسس علم السياسة"، كما أن مونتسكيو لم يوافق على ما جاءت به نظرية العقد الاجتماعي Social Contract Theory، من حيث إن أي تعاقد اجتماعي يفترض في الأساس مجتمعًا قائمًا، وفي العلوم الاجتماعية قد يكون التفسير الذي يسعى لافتراض ما يفسره أمرًا مقبولاً، خلافًا لعلم المنطق (ص 121).

لينقلنا بعد ذلك بشارة إلى مفهوم المجتمع المدني عند جون جاك روسو Jean-Jacques

(19) لا بد أن نشير هنا إلى أن الفلسفة السياسية لدافيد هيوم مرتبطة بصورة حثيثة مع رؤيته ونظريته في الأخلاق؛ لأن المبادئ التي شيد عليها هيوم رؤيته السياسية هي نفسها المبادئ التي أُقيمت على إثرها فلسفته في الأخلاق. ولهذا يجد المتأمل في فلسفة الأخلاق الهيومية أن هيوم يكتنه منطقًا يميل إلى تعزيز الضمانات الديمقراطية الليبرالية راهنًا. فقد آمن هذا الفيلسوف أنه عند كتابة الدساتير يجب أن يتصور المشرع أن البغية الجوهرية لأي تصرف إنساني هي إحقاق المصلحة الذاتية الصرفة، وعلى المشرع أن ينهج مسلكه وفقًا لذلك، أو أن يعمد إلى استغلال هذه النزعة ليحورها إلى خير شامل يمس الجميع عن طريق نظام عقوبات يتسم بالحكمة. ينظر: علي صبيح التميمي، **فلسفة الحقوق والحريات السياسية وموانع التطبيق (دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية)** (عمان: دار أمجد للنشر والتوزيع، 2016)، ص 155-156.

Rousseau (1712–1788) الذي يعتبر واحدًا من أهم فلاسفة التنوير. فقد انهمك هذا الفيلسوف في تطوير نظرية عن العقد الاجتماعي تتواءم والتطور الحاصل في الفكر الليبرالي. ففي كتابة **العقد الاجتماعي** *The Social Contract* (1762)، نجد توافقًا كبيرًا مع جون لوك، في اعتبارهما أن حياة الإنسان البدائية الأولى كانت تعرف حالة من الحرية والمساواة، وأن إبرام الأشخاص للعقد الاجتماعي، لأجل تشييد مجتمع مدني وتأسيس دولة، ما هو إلا إرادة حرة من الأفراد للحفاظ على حريتهم الفطرية التي ولدوا مُتمتعين بها[20].

ثالثًا: انفصال المجتمع المدني عن الدولة لكي يعود إليها

حقيق بنا الاعتراف بأن المجتمع المدني، إذا نظرنا إليه من وجهة تاريخية خالصة، فإننا نجتلي حقيقةً مفادُها أنه عبّر بداية عن الدولة وليس عن الاستقلال عنها، وذلك قبل أن يعبّر عن تحديد سلطاتها على المجتمع الذي يمكن تخيله مستقلاً عنها وصولاً إلى الصراع على تمثيله فيها. وفي هذا المسلك، يذهب بشارة إلى أن مصطلح المجتمع المدني أدّى دورًا مشبوهًا خارج أوروبا، بحيث يشبَّه بدور القابلة المتسترة على عملية إجهاض سياسية؛ إذ يطلق على عملية لا تسييس، أو بالأحرى أدّى دور العميل المزدوج الذي يكن العداوة للسياسة باسم الديمقراطية، ثم يعمد إلى أن يدير لها ظهره؛ بحجة كونها معركة سياسية. ومن ثم، فإن بناء مفهوم المجتمع المدني، وفق منظور بشارة، من دون سياسة، وخارج عن سياق المعركة لإحقاق الديمقراطية، هو عملية إجهاض. وشبّه الوضع الحاصل بصراع ثقافي عالمي كالصراع الاقتصادي العالمي[21].

يستحضر بشارة في هذا الفصل الفيلسوفين هيغل، وماركس، اللذين عمدا إلى بلورة مفهوم المجتمع المدني بصورة حصرية في أطر سوسيولوجية واقتصادية خاصة. فمثلاً، مع هيغل سيصير المجتمع المدني ضربًا من التعبير عن لحظة السلب[22]، وذلك بما تحمله في طياتها من تناقض المصالح؛ فالمجتمع المدني عند هيغل، هو عبارة عن مجتمع المصالح الخاصة للأفراد، ويسميه المجتمع البرجوازي، ويعتبر نظام السوق ومناحيه العلائقية بمنزلة البردايم لصورته. ولهذا لا يمكن عَدُّ المجتمع المدني عند هيغل غايةً في حد ذاته، وإنما هو في الأساس إرهاص لمرحلة الدولة التي تتضمن في أعماقها مكتسباته وتتجاوز عيوبه بتجسيدها المصلحة العامة والأخلاق العمومية في مقابل

(20) ينظر: إبراهيم أبراش، **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة** (القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012)، ص 124.

(21) ينظر: محمود كيشانة، **المجتمع المدني: أسسه المفهومية والاصطلاحية واختباراته التاريخية**، سلسلة مصطلحات معاصرة (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017)، ص 138.

(22) تنطلق فكرة السلب الهيغلية من أساس مفاده أن كل شيء في هذا الوجود له وجوده المتعين، مهما كانت طبيعته، ومهما كانت حالته التي يشغلها في الحيز العام للوجود الزماني أو المكاني، أو بهما معًا، وهو ما يجسد الوجود الموجب لهذا الشيء، وفي الآن الذي يتموضع فيه هذا الحيز، نتجلى موجودًا آخر أو كثرة موجودات تقع ضمن مجاله، وتخط تخومها الفكرية والفيزيائية، وهذا ما يُبلور الوجود السالب له، والوجود السالب ههنا هو" ليس الشيء" لكنه سالبه الخاص به، وهو ذاته الذي يجعل من الإمكان وجوده. ينظر: نادية أحمد النصراوي، **فلسفة فويرباخ بين المادية والإنسانية** (بيروت: دار الرافدين؛ مونتريال: أوبوس بابليشرز، 2016)، ص 26.

صراع المصالح الخاصة في المجتمع المدني[23]. وتكمن أهمية استحضار التقليد الليبرالي والهيغلي والماركسي في تعميق مفهوم المجتمع المدني في علاقته مع المجتمع والدولة، بحيث لا يدان لنا بالتفطن له، بمعزل عن تلك الرابطة الجامعة ذات الحمولة الديالكتيكية الهيغلية. ففي الحالة التي تتبلور فيها الأسرة لبنةً أولى لتشكل الجماعة البشرية، تتجلى معها وشائج قربى التعاطف والمودة والتآلف الجوّاني. وهذا طبعًا نقيض لحظة المجتمع المدني الذي تبدأ أماراته من روابط المصلحة التي تسير بوحدات المجتمع إلى جعلها أفرادًا بالمعنى الواقعي للكلمة. فوفق المنظور الهيغلي، المجتمع المدني هو الهيئة الجديدة لوجودهم الاجتماعي بصفتهم كائنات بشرية، بحيث يصبحون واقعيًا عبارة عن أفراد، وبهذا فهم مستقلون، ويجعلون من أنفسهم هدفًا لنشاطهم، وباعتبارهم أعضاء في المجتمع المدني يكونون أفرادًا لهم خصوصيتهم وغايتهم التي هي إحقاق المصلحة الخاصة. وبناء عليه، يكون المجتمع المدني وفق التصور الهيغلي حقيقة اقتصادية تجبلها الأنانية، لكن في المقابل، يجري من خلاله خلق واقعة كون الإنسان فردًا بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة[24].

أما حينما ننفتح على مطارحات ماركس، فنتبيّن نوعًا من التطابق شبه التام بين المجتمع المدني والمجتمع البرجوازي، ومعنى ذلك بصورة أولى ربط مفهوم المجتمع المدني بالواقعة الاقتصادية، وبدرجة أكثر خصوصية

(23) ينظر: حسني.

(24) المرجع نفسه.

بالنشاط الاقتصادي للمجتمع البرجوازي الذي يدخل في علاقات تبادل في اقتصاد السوق. ويواصل أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891–1937) الطرح الماركسي حول المجتمع المدني الذي جرى تهميشه وإهماله في النظرية الماركسية بتحويله إلى فضاء عام تتحقق فيه هيمنة البرجوازية ثقافيًا، ويمكن فيه تحقيق هيمنة الطبقة العاملة ثقافيًا أيضًا بعيدًا عن سيطرة الدولة المباشرة بالوسائل القمعية[25].

رابعًا: الأمة والقومية والمجتمع المدني

ما يُميز هذا المبحث من كتاب **المجتمع المدني**، هو استعمال بشارة منهج بحث مغايرًا للفصول السالفة، التي انصب تركيزها أكثر على نمطية سردية لتاريخ الأفكار، وفقًا لمنطوق النقاشات الراهنة. فنجده في هذا الفصل يجمع بين المنهج

(25) لقد رجع غرامشي إلى إعادة قراءة المفاهيم التي جاء بها كل من هيغل وماركس، وفي الآن عينه عمد إلى دراسة الواقع الإيطالي ليصل إلى بلورة مفهوم جديد عن المجتمع المدني؛ فتكلم عن وجود مستويين كبيرين في البنية الفوقية: الأول هو المجتمع المدني الذي يقصد به زمرة التنظيمات التي تسمى خاصة، أما المستوى الثاني فهو المجتمع السياسي أو الدولة. وهذان المستويان ينطويان على وظيفة الهيمنة التي تقوم بها الجماعة المهيمنة على كامل المجتمع، ووظيفة السيطرة المباشرة التي تتجسد في الدولة أو الحكومة الشرعية. ينظر: لقرع بن علي، **المجتمع المدني في منطقة الخليج العربي: دراسة حالة الكويت** (الكويت: مركز الكتاب الأكاديمي، 2019)، ص 19. وبناء عليه، يعتقد غرامشي أن البُغية الأساسية للمجتمع المدني هي في الهيمنة التي تتخذ الثقافة والأيديولوجية سبيلًا لإحقاق ذلك. أما مرامي المجتمع السياسي فهي في السيطرة القسرية عن طريق الإكراه. فيكون المجتمع المدني وفق المنظور الغرامشي متمظهرًا في كل المؤسسات التي تسمح للأفراد داخل المجتمع التنعم بخيرات البلاد ومنافعها عامة، من دون أن يكون للحكومة يد في ذلك، وهو الانسجام السياسي المتطور، الذي تتيح تغيرية تشييده مراقبة المشاركة السياسية. ينظر: عبد الحسين شعبان، **المجتمع المدني: سيرة وسيرورة** (بيروت: أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2012)، ص 12–13.

التاريخي والنظري البنيوي، محاولاً في الآن عينه أن يشبك أيضًا ما ينفصل في الغالب في الخطاب الأكاديمي إلى طرحين متماثلين لا تقاطع بينهما، هما القومية والمجتمع المدني، معتبرًا أن المُكنة التي قدرت لهذا الجمع المثمر بينهما متمخضة أساسًا عن التمييز المفاهيمي بين الأمة[26] والهوية القومية[27]. وحتى يقابل بشارة بين الموضوعين، استند إلى إسقاطات تفسيرية لها أهمية كبيرة لتقديم نقد لمفهوم المجتمع المدني ووضع حدود القومية (ص 243). وينطلق بشارة في هذا المبحث من مفهوم الأمة باعتباره مفهومًا مجردًا، وغير متوسط، متعالقًا إما بمفهوم الدولة، وإما بمفهوم الهوية القومية. ثم ينقلنا بعد ذلك إلى مفهوم عيني ومتوسط للأمة، وذلك عبر استنباط المعاني والدلالات القابعة فيه، عبر توليفة متسلسلة من التمفصلات، معتبرًا أن عملية تحديد المفهوم يجري إحقاقها بشكل لولبي، وذلك عن طريق سرد وتفنيد رؤى وتصورات نظرية مركزية من موضوع الأمة/ القومية (ص 234–244).

ختامًا، واقع مفهوم المجتمع العربي عربيًا

وختامًا يُمكن أن نتوصل إلى نتيجة جوهرية مفادها أن مفهوم المجتمع المدني لم ينل حظه من التمحيص والنظر عربيًا، وأن نفحة الحياة التي ضُخَّت فيه تأتي في سياق مناقشات الخيارات الديمقراطية التي طرحتها أزمة الأنظمة السلطوية العربية (ص 299). ولأننا لم نعاصر تحولات مفهوم المجتمع المدني، كان وصوله إلينا تمامًا كالديمقراطية التي وصلت إلينا هي الأخرى، مصطلحًا جاهزًا. ولهذا حصل الكثير من اللبس وانحراف الفهم لما يعنيه مفهوم المجتمع المدني؛ هذا المفهوم الذي يعود في جذوره إلى القرن السابع عشر في أوروبا، حيث كان يُفهم بادئ الرأي على أنه الدولة، ومنذ ذلك الوقت مر مفهوم المجتمع المدني بتغايرات كبيرة حول معناه الحقيقي. لكنه في الأصل يعني الخروج عن الحالة الطبيعية، لتأسيس مجتمع سياسي منظم يصنعه الإنسان[28].

وهذا المجتمع المدني مر بمراحل؛ فمثلاً حينما نشأ النظام الرأسمالي البرجوازي في إنكلترا وهولندا في القرنين السابع عشر والثامن عشر،

(26) إذا ما نظرنا إلى الأمر من ناحية إجرائية وإبستيمولوجية، نجد بشارة يطابق إلى حد ما بين مفهوم الأمة بوصفها جماعة المواطنين ومفهوم المجتمع المدني، وخصوصًا لمّا يعمد إلى التأكيد على اعتبار أن الأمة ليست سوى المجتمع المدني في إحدى مراحل تطورها، ونتبين كذلك أن النكوص الذي شمل مفهوم المجتمع المدني أصاب مفهوم الأمة أيضًا، وربما كان هذا دافعًا ليخصص له بشارة فصلًا كاملًا في كتابه عن المجتمع المدني. ينظر: نوري إدريس [وآخرون]، **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، ج 1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 196. ويدافع بشارة عن المفهوم النظري والسياسي للأمة باعتبارها مجموع مواطنين يشكلون سيادة ويطمحون إلى بنائها، معتبرًا أن إرادة السيادة تجعل الأمة مميزة عن القومية المتوقفة على الإثني أو الثقافي، فالعنصر السياسي هو ما يُنشئ حالة الأمة الحديثة. ينظر: حسن طارق، **دستورانية ما بعد انفجارات 2011: قراءات في تجارب المغرب وتونس ومصر** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 298.

(27) لا ينظر بشارة إلى القومية العربية بوصفها فكرةً كلاسيكية، بل يراها جديدة تمامًا، ومتخيلة أيضًا. لكنه في الآن عينه لا ينفي منحاها الواقعي الفعلي؛ لأن عناصر تخيلها موجودة ومستمدة من الواقع، ثم إن القومية العربية لا تختلف، كما يرى، عن مثيلاتها من القوميات في طابعها الحداثي. ويبقى التمييز الذي يعقده بشارة بين القومية العربية باعتبارها هوية ثقافية حداثية قائمة، والأمة العربية باعتبارها مشروعًا مستقبليًا، من أهم إضافاته النظرية في الفكر العربي المعاصر، وهي لزومية الفصل بين القومية والدولة باعتبارهما مقدمة لقيام دولة المواطنين الديمقراطية. ينظر: سهيل الحبيب، **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 187.

(28) عزمي بشارة، "محاضرة عن المجتمع المدني في الوطن العربي"، يوتيوب، 2013/8/6، شوهد في 2022/8/21، في: https://bit.ly/3PDYJLO

امتدادًا إلى يومنا هذا، إنما انبنى على افتراض وجود البشر بصيغة أفراد أحرار، ومجتمع مؤلف منهم، علمًا أن مفهوم "مجتمع" باللسان العربي مفهوم جديد، والأمر نفسه ينطبق على الغرب أيضًا، ومع الاقتصاد الرأسمالي بدأ يتأسس نظام اقتصادي يُنتج المجتمع ذاته بآلياته، خارج القسر والإملاء التابعين للدولة، وبدأنا حينها نميز بين المجتمع المدني والدولة. نعني بالمجتمع المدني المجتمعَ الرأسمالي، ثم تطور بعدها هذا المفهوم، وصارت هناك ضرورة ملحة بخصوص التحديد أكثر، بسبب التمفصلات التاريخية الكثيرة التي حصلت في الكيان الاجتماعي. وأصبح التمييز أكثر بين دولة ومجتمع، وأصبح هناك مجال أيضًا للتمييز بين مجتمع فيه أحزاب ونقابات، وفيه عائلات وطوائف وقبائل، أي نشأ من هذا كله مجتمع مدني، فهل هذه برمتها هي المجتمع المدني؟[29]

حينها أصبحنا نضع خطًا فاصلاً أكبر، فنقول: المجتمع المدني هو القائم بالذات من كل هذا المجتمع على الاتحادات الطوعية (الجمعيات، النقابات، الأحزاب ... إلخ). وفي مرحلة تطورية أخرى للمجتمع المدني، صار يقال: إن الأحزاب لا بد من فصلها لأنها مرتبطة بمسألة السلطة والحكم. وبناء عليه، يجب فصل الأحزاب، وأن نكتفي بالاتحادات والجمعيات، ونطلق عليها اسم المجتمع المدني، ولكن هذا وفق منطوق بشارة

(29) المرجع نفسه.

تطور متأخرًا جدًا؛ ففي العقود الأخيرة، بدأ يُفهم أن المجتمع المدني هو الاتحادات الطوعية. ولكن في حقيقة الأمر، هذه الاتحادات والجمعيات لا تشكل مجتمعًا مدنيًا، لأن المجتمع المدني يفترض في الأساس وجود أفراد أحرار يتألف منهم في مقابل الحالة الطبيعية، وفي الدولة، ولاحقًا في مقابل الدولة[30].

وحينما نربط ما ذُكر سابقًا بما حصل عربيًا من ثورات، نجد بشارة يؤكد أن ما حصل من ثورات الربيع العربي هو أفضل نموذج لطروحات كتاب **المجتمع المدني**[31]. فهذا الكتاب يطرح نفسه حديثًا في خضم التحولات التي شهدتها المنطقة العربية التي شهدت بثورات الربيع العربي رجوع السياسي. وتواشج هذا الرجوع مع كون المواطنين الواعين بحقوقهم، هم من عمدوا إلى أخذ زمام المبادرة ليشاركوا في الفضاء العام. كما وضحت الأحداث التي حصلت في ثورات الربيع. وبناء عليه، فإن المجتمع المدني لن تقوم له قائمة من دون وجود دولة؛ إذ إنه قد يتقهقر وينهار إلى مجرد جماعات، كما أوضحت لنا موجتا الربيع العربي الأولى والثانية محدودية ما يُنعت بالمنظمات غير الحكومية حين يتعلق الأمر بالتعبير عن المجتمع المدني في الصراع من أجل الديمقراطية والحفاظ على وحدة الدولة[32].

(30) المرجع نفسه.
(31) حمشي، ص 31.
(32) حمشي، ص 31–33.

المراجع

References

العربية

أبراش، إبراهيم. **النظرية السياسية بين التجريد والممارسة**. القدس: دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012.

أبو خاص، جودة محمد إبراهيم. **المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال فوكو: دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة. ج 1. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

إسماعيل، عز الدين. **الثقافة والنقد الثقافي: فلسفة الثقافة والتفاعل الثقافي**. القاهرة: مطابع المنار العربي، 2006.

المجتمع المدني في البلدان العربية ودوره في الإصلاح. ممدوح سالم (محرر). القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004.

بشارة، عزمي. "محاضرة عن المجتمع المدني في الوطن العربي". يوتيوب. 2013/8/6. في: https://bit.ly/3PDYJLO

________. **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. ط 6. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

بن علي، لقرع. **المجتمع المدني في منطقة الخليج العربي: دراسة حالة الكويت**. الكويت: مركز الكتاب الأكاديمي، 2019.

التميمي، علي صبيح. **فلسفة الحقوق والحريات السياسية وموانع التطبيق (دراسة تحليلية في الفلسفة السياسية)**. عمان: دار أمجد للنشر والتوزيع، 2016.

الحبيب، سهيل. **المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

حسني، محمد يحيى. "التفكير في المجتمع المدني من وجهة نظر عزمي بشارة". موقع عزمي بشارة. 2018/1/18. في: https://bit.ly/3QapZCN

حمشي، محمد. "المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة لكتاب: المجتمع المدني: دراسة نقدية" في دراسات الجنوب الكبير؟". **تبين**. مج 10، العدد 38 (خريف 2021).

خفاجي، ريهام. **مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رسل القيم): قراءة في الأدوار المحلية والدولية**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017.

خليفة، فريال حسن. **المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك**. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، 2005.

رابوبرت، ا. س. **مبادئ الفلسفة وفي آخره معجم لأشهر الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في الكتاب**. ترجمة أحمد أمين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979.

شرقي، يونس. "إشكالية المجتمع المدني في الفكر العربي المعاصر – عزمي بشارة نموذجًا". **مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية**. مج 11، العدد 2 (2021).

شعبان، عبد الحسين. **المجتمع المدني: سيرة وسيرورة.** بيروت: أطلس للنشر والترجمة والإنتاج الثقافي، 2012.

طارق، حسن. **دستورانية ما بعد انفجارات 2011: قراءات في تجارب المغرب وتونس ومصر.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

عليان، عليان محمود. **دراسات الصراع: مفردات المصطلحات والمفاهيم في دراسات السلام والصراع.** عمان: دار دجلة للنشر والتوزيع، 2018.

فيري، لوك. **مفارقات السعادة: سبع طرائق تجعلك سعيدًا.** ترجمة أيمن عبد الهادي. بيروت: دار التنوير، 2018.

كيشانة، محمود. **المجتمع المدني: أسسه المفهومية والاصطلاحية واختباراته التاريخية.** سلسلة مصطلحات معاصرة. النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017.

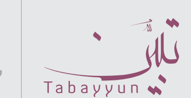
مصطفوي، محمد. **نظريات الحكم والدولة: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي.** بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2015.

مطارحات النظام الدولي والقوى الكبرى: تأملات في المسرح الجيوسياسي العالمي الجديد. علي بشار أغوان (محرر). عمان: دار الرمال للنشر والتوزيع؛ شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2021.

النجار، باقر سلمان. **الديمقراطية العصبية في الخليج العربي.** بيروت: دار الساقي، 2008.

النصراوي، نادية أحمد. **فلسفة فويرباخ بين المادية والإنسانية.** بيروت: دار الرافدين؛ مونتريال: أوبوس بابليشرز، 2016.

يونس، الشامي الأشهب. "فرضيات 'الفجوة الزمانية' في التاريخ الفكري للمجتمع المدني. **عمران للعلوم الاجتماعية.** مج 3، العدد 12 (ربيع 2015).



المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/RTKR7564

نوفل الحاج لطيف | Nofal Hajj Latif*

مراجعة كتاب
محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية
لجون رولز

Book Review
Lectures on the History of Political Philosophy
by John Rawls

الكتاب:	**محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية.**
المؤلف:	جون رولز.
المترجم:	يزن الحاج.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2020.
عدد الصفحات:	640.

* باحث تونسي، مختص في الفلسفة السياسية، من أهم كتبه **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي** (2015).
Tunisian researcher, specialist in political philosophy, one of his most important books: *The Social Justice Controversy in Liberal Thought* (2015).
hajltaiefnaoufel@yahoo.fr

يضم الكتاب مجموعة محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية، قدّمها جون رولز لطُلّابه، وجمعها أحدهم وهو صامويل فريمان Samuel Freeman، ونشرها بعد إطلاع صاحبها عليها وموافقته على النشر. ولئن كانت دروس الفلاسفة ومحاضراتهم، شأن سائر المحاضرات التي تُلقى على الطلاب، تخدم غايات التكوين والتدريس، وليست مجالاً لتدريس فلسفاتهم وآرائهم الخاصة، ففي وسعنا أن نتبين الصلة التي تربط بين ما كان يدرّسه رولز ومشاغله الفلسفية الخاصة به، وتحديدًا قراءته لتاريخ الفلسفة السياسية وفق نظريته في الفلسفة السياسية التي تبحث في أفضل السُبل لتحقيق التصور الأخلاقي الأنسب للعدالة في مجتمع ديمقراطي ليبرالي، وتتحرى نموذج العدالة الاجتماعية الذي يتوافق مع سيكولوجية البشر وخير الفرد، وما يسميه بالوقائع الكبرى للمجتمع.

قاده هذا المسعى إلى نقد هيمنة المذهب النفعي على الفلسفة الأخلاقية الحديثة كما في مؤلفات هنري سيدجويك Henry Sidgwick (1838–1900)، وديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، وجون ستيوارت مِل John Stuart Mill (1806–1873)، وبلورة تصور للعدالة يستمدّ أسسه من الفلسفة الأخلاقية لإمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، ويعيد توظيف نظرية العقد الاجتماعي كما صاغها وطورها كل من توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، وجون لوك John Locke (1632–1704)، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712–1778).

وقد خصّص رولز المحاضرات الأولى لهوبز (4 محاضرات مع ملحق)، ولوك (3 محاضرات)، وهيوم بوصفه ناقدًا للتعاقدية ومدافعًا عن تصور نفعي للرابطة الاجتماعية (محاضرتان)، وروسو (3 محاضرات). أما من جهة الناقدين للتمشي التعاقدي في الفلسفة السياسية، ففضلاً عن هيوم؛ خصص رولز حيزًا مهمًّا من دروسه لمِل (4 محاضرات مع ملحق)، وكارل ماركس Karl Marx (3 محاضرات). في حين تضمنت الملاحق أربع محاضرات عن سيدجويك، وخمس محاضرات مع ملحق عن جوزيف بتلر Joseph Butler (1692–1752).

يبدو لنا أن الاهتمام بفلسفة البريطاني المطران بتلر، يأتي في سياق سعي رولز إلى تجذير نظريته في العدالة إنصافًا. في حين تندرج العودة إلى ماركس ضمن أفق نقدي لليبيرالية من زاوية الحق والعدالة، لتمييز المقاربة الليبرالية للعدالة من المنظور الراديكالي لماركس الذي يسعى إلى اجتثاث أسباب اللامساواة المتمثلة في نظام اقتصادي واجتماعي، يقوم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. ولأجل ذلك، تكتسي هذه المحاضرات أهمية في قراءة تاريخ الفلسفة السياسية من وجهة النظر الفلسفية الخاصة بالكاتب وهي العدالة إنصافًا. ومن الطبيعي جدًّا أن تكون لنظريات العقد الاجتماعي أهمية خاصة في دروس رولز فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة السياسية التي خصها، كما أسلفنا، بمحاضرات شملت أقطابها الكبرى الثلاثة، وهم هوبز ولوك وروسو؛ لأن التمشي الذي اعتمده رولز لصياغة مبادئه في العدالة، هو التمشي التعاقدي كما هو معروف. وتنهض نظريات العقد الاجتماعي على فكرة بديهية أساسية، وهي أن الاتفاق أو الإجماع كفيلٌ بتسويغ السلطة؛ إذ يقول رولز إن الفكرة البديهية لعرف العقد الاجتماعي هي الاتفاق بين أشخاص عقلانيين على أن

يُحكموا بطريقة معيّنة (ص 227–228). وفي هذا المضمار تعقّب رولز في محاضرته الأسس النظرية والمصادر الفكرية للنظريات التقليدية في العقد الاجتماعي، التي استفاد منها في صياغة نظريته في العدالة التي يقول عنها إنها تصلح للمجتمع الديمقراطي الليبيرالي. وقد افتتح رولز سجل محاضراته بحديثه عن هوبز الذي وإن لم يبتكر نظرية العقد الاجتماعي، فإنه ألّف فيها، ويرى رولز أن أهمّ ما كُتب في الفلسفة السياسية الناطقة بالإنكليزية وأكثرها إثارة للإعجاب هو كتاب هوبز الذي يحمل عنوان: **اللفياثان** *Leviathan* (ص 55). بيد أن هذا العمل الفريد ما لبث أن أثار لغطًا كبيرًا لا يزال متواصلاً إلى أيامنا هذه.

وفي سياق محاجّته بشأن مقاصده السياسية، لجأ هوبز إلى الدوافع التي يشترك فيها جميع الناس حتى في غياب الحاكم؛ إذ إن الناس ميّالون في حالة الطبيعة إلى تغليب مصالحهم الذاتية والسعي إلى تعظيم منافعهم وأرباحهم الخاصة، وتقليص خسائرهم وتكاليفهم ما أمكن. ولأجل حماية تلك المصالح، يصبح من العقلاني تفويض أمر الناس لحاكم يتمتع بالسلطة المطلقة القادرة على ردع نوازعهم الأنانية، وشغفهم بالسلطة والغلبة والهيمنة على غيرهم. ومن هنا تكون طاعة كل شخص لهذه السلطة عقلانية؛ بمعنى أن كل فرد سيربح من التخلي عن الحرية للحصول على الأمن، شرط أن يمتثل لها غيره على نحو متبادل (ص 118). ومن هنا، لا مجال للحديث عن الفكرة المألوفة للالتزام الخُلُقي؛ "لأنها فكرة تتضمن اهتمامًا بالإنصاف". وعليه، فإن الحاجة إلى صاحب السيادة تمليها غاية الحالة المدنية: ضمان الأمن والسلام. فلا سلام ولا أمن للبشر في الخروج من حالة الطبيعة، باعتبارها أسوأ الكوارث التي قد تحل بهم، إلا بتنصيب حاكم يتمتع بأقصى سلطة مطلقة ممكنة (ص 133). وحينئذ لا مفر من أمرين: الاستبداد أو الفوضى. وبطبيعة الحال، لا يتفق ذلك مع فلسفة رولز في العدالة؛ لأن استقرار المؤسسات الديمقراطية الدستورية، يحتاج إلى تعاونٍ قوامُه ضبطُ النفس المتعقّل، والإحساس بالإنصافٍ، وهي فكرة غير موجودة عند هوبز أو لوك الذي قدّم صيغة للعقد الاجتماعي تختلف عن تلك التي نجدها لدى هوبز؛ إذ لا تنتهي إلى تسويغ الحكم المطلق، وتقرّ مبدأ حماية الحريات المدنية في الوضع المدني. فلوك في رأي رولز يظل بعيدًا عن مقتضيات العيش في ظل مؤسسات ديمقراطية تجعل التعاون والتفاهم وضبط النفس أمرًا ممكنًا؛ إذ إن أقصى ما تستطيع نظرية لوك فعله في هذا السياق، هو "تقديم تسويغ لمقاومة الملك ضمن سياق دستور مختلط" (ص 160) يتقاسم فيه العرش السلطة مع البرلمان، من دون أن تقطع مع أسباب الجور والاستبداد.

ويخلص رولز إلى أن وعي روسو بحجم الأذى الناجم عن اللامساواة، وتمثله لمبادئ الحق والعدالة التي يجب تحقيقها في مجتمع يسعى إلى تفادي اللامساواة البغيضة، وتأكيده أن يكون لجميع المواطنين نصيبٌ متساوٍ من السلطة السياسية، وأنهم أحرار في مجتمعٍ يكون فيه كل فرد مشرّعًا للقوانين التي يجب على الجميع الامتثال لها، يعكس نظرة عميقة لأهمية المساواة، حتى إن رولز يقول: "إن العدالة إنصافًا هي أقرب إلى تصور روسو" (ص 364) من هذه الناحية.

غير أن ما يلاحظ هو أن قوة محاضرات رولز تكمن في تحليله لتقليد العقد الاجتماعي الذي استلهم منه منهجًا لتسويغ مبادئه في العدالة في كتاباته،

إلا أن ما يمكن أن يخيّب – في رأينا – انتظارات القرّاء، وحتى طلابه الذين تابعوا محاضراته، هو أنها لم تخصص حيزًا للنسخة الكانطية من العقد الاجتماعي، ولا سيما أن النسخة الرولزية من العقد الاجتماعي أكثر اقترابًا من التصور الكانطي للعقد منها إلى هوبز وروسو ولوك.

أما تركيز رولز على مِل وسيدجويك، فيجد ما يسوّغه هنا؛ بحيث يبدو نقده للمنفعية في شخصيهما أقل حدة مما كان عليه الأمر في مؤلفاته السابقة؛ إذ يرى أن مِل مهّد الطريق لمجتمع علماني تسوده قيم العدل والمساواة والحرية (ص 405)، وبالرغم من أن تصور مل للرابطة الاجتماعية تصور نفعي، فإن البنية الأساسية للمجتمع التي كان سينتهي إليها، هي في جوهرها ذات البنية الأساسية التي تسعى إليها العدالة إنصافًا. والسؤال هو كيف قادت مل نفعيته إلى مثل هذه النتائج التي توصّل إليها رولز نفسه؟

لا بدّ من أن يكون الجواب معقّدًا، فنفعية مِل تختلف إلى حدّ بعيد عن نفعية جيريمي بنثام Jeremy Bentham في أن هذا الأخير لا يعترف بالمتع والمنافع النوعية مثل الشعر والمعرفة والموسيقى والفنون، ويحصر المنفعة في صفاتها المادية والكمية مثل القوة والدوام. لذلك بدا يحظى من هذه الجهة بضرب من التعاطف من رولز؛ لأنه يراه أقرب النفعيين إليه وإلى فلسفته.

أما قراءة رولز لسيدجويك، فتبدو مثيرة للانتباه؛ إذ يعتبر "أن أصالته تكمن في رؤيته القائلة إن أيّ تسويغ منطقي ومُرضٍ لأي تصور أخلاقي معين، يجب أن ينطلق من معرفة كاملة ومقارنة منهجية للتصورات الأخلاقية الأكثر أهمية في التقليد الفلسفي" (ص 510)، بل إنه يرى أن كتاب **مناهج الأخلاق** يقدم نموذجًا يريد من الفلسفة الأخلاقية أن تحاكيه (تصدير محرر الكتاب، ص 15–16).

ولئن اتفق جميع النفعيين على أنه يجب على السياسات العامة والأفعال الخاصة أن تعمل على تعظيم السعادة، وهو معيار نهائي لتجاوز المآزق الأخلاقية، فإن مِل يسمح بتعظيم قيم أخرى غير الملذات، ويعتقد أن بعض الملذات تتفوق نوعيًا على غيرها، وهذه الملذات الأعلى تُحدَّد من خلال اختبار "التفضيل المقرر" (ص 354)، فإذا كان أولئك الذين اختبروا كلا النوعين من المتعة يفضلون بانتظام نوعًا على آخر، فإن النوع المفضّل يكون أعلى.

نشعر جميعًا بأن بعض أنماط الحياة أكثر كرامة وأكثر ملاءمة لطبيعتنا من غيرها، ولذلك بقدر تمسكنا بالكرامة، نريد أن نعيش في اتحاد مع الآخرين. ومعنى ذلك أن الناس يريدون أن يتحروا العدالة وقاعدة التبادلية في أفعالهم، في نظر رولز ومِل، وهي رغبة تزداد حدّة مع تقدّم الحضارة. وندرك أهمية الاهتمام بمصالح الجميع، وعلى قدم المساواة، إذا أردنا أن نقيم مجتمعًا يحترم كرامة أعضائه. وهذا ما يعكسه تصور مل للعدالة بوصفها حماية الحقوق القانونية، وتحقيق الحقوق الأخلاقية، وإعطاء الناس ما يستحقون، والاعتزاز بالكرامة، وتدبير الحُكم بنزاهة.

وعلاوة على ذلك، لدينا مصلحة أساسية متساوية في الحرية الشخصية؛ أي في القدرة على أن نقرر بأنفسنا كيف نعيش حياتنا. ويرى مل، بحسب رولز، أن التهديد الحديث للحرية لا يأتي من السلطة السيادية، ولكن من الرأي العام الذي يقمع الفردانية ويفرض الامتثال الأحمق. كما يرى أن مبدأ السماح بالحرية القصوى، ما دام لا يترتب عليه ضرر بالآخرين، هو "مبدأ العقل العمومي" لعصر ديمقراطي مقبل (ص 490).

تنص عقيدة مل السيكولوجية على أن لكل شخص مصالح أساسية، ويرى أن التقدم الاجتماعي سيكون مضمونًا وفق ما يتناسب مع القناعات المشتركة لعموم الناس. يتطلب تعظيم المنفعة، إذًا، تعظيم مدى تحقيق هذه "المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائنًا تقدميًا". وبهذا، تتطلب المنفعة حقوقًا متساوية في حرية التفكير والتعبير، بما في ذلك الحرية الدينية، وحرية اختيار المهنة وطريقة العيش، والمساواة في الزواج، وتأكيد أن المساعدة العامة ستكون متاحة لأولئك الذين لا يستطيعون مؤقتًا مساعدة أنفسهم، فما يسوّغ الحقوق هو مدى قدرتها على حماية مصالحنا الأساسية. ويبدو أن مِل يفترض أن تعظيم السعادة وحماية كل هذه الحقوق سينتهي دائمًا إلى الشيء ذاته. يعتقد رولز أن وجهة نظر مِل لا تختلف كثيرًا عن وجهة نظره؛ إذ تنتهيان إلى تشكيل "وفاق تقاطعي" (ص 365). لكنه غير مقتنع بطريقة مل في إقامة نظريته على عقيدة سيكولوجية شديدة التعقيد ومثيرة للجدل.

ولم يفوّت رولز فرصة استحضار افتراضات المذهب النفعي الكلاسيكي ومختلف مفاهيمه وتعقبها بالنقد كدأبه في سائر مؤلفاته، مصرًّا على أن النفعية لا يمكنها أن تعطي وزنًا كبيرًا للإحساس بالحق والعدالة، وللمفاهيم المستقلة عنهما التي تجعلهما مفهومين (ص 542–543). وإن حدث هذا، فسيكون بطريقة ضمنية ومخصوصة وغير منهجية. وتبعًا لذلك، ستميل إلى التمييع أو القمع للإحساسات الأخلاقية والميول النفسية التي يتوقف عليها تأكيد قيمنا الأخلاقية. ومن شأن هذا أن يساعدنا في فهم السبب وراء اعتقاد رولز بأن المجتمع السياسي النفعي الحقيقي يقوّض ثقة المواطنين في قيمتهم الخاصة، وأن احترام الذات له شروط اجتماعية مسبقة على غاية من الأهمية.

يرى رولز أن افتراض هوبز أن الوحدة تفترضها حالة الطبيعة غيرُ ملائم على الإطلاق، ومن ثم ليس البشر قادرين على التعاون الاجتماعي، فالإذعان لقوانين الطبيعة يفترض تغليب النزعة الأنانية والمصلحة الفردية، وليس لأن الآخرين يفعلون ذلك، "فالناس لا يملكون ارتباطًا، أو رغبة ... إلخ؛ للتصرف وفق مبدأ ضبط النفس المنطقي أو المعاملة بالمثل (الإنصاف) لذاتها" (ص 137). في المقابل، يدعونا رولز إلى تدبر أطروحة بتلر المناهضة لذلك؛ إذ جاء في العظة الأولى من **عظاته** قوله: "من العبث التأملي اعتبار أنفسنا منفردين ومستقلين، مع عدم امتلاك أي شيء في طبيعتنا فيه احترام للكائنات المماثلة لنا، المختزل إلى فعل وممارسة. وهذا هو العبث ذاته، مثل افتراضنا أن كفًّا أو جزءًا من الجسد، ليس عنده احترام طبيعي للآخر، أو للجسد بأكمله" (اقتباس من عظات بتلر، في الهامش ص 577–578).

تلك هي وجهة النظر البتلرية التي يعتقد رولز أنها يمكن أن تقدم "إجابة عميقة" لوجهة نظر هوبز (المفترضة) بأننا "غير ملائمين للمجتمع" (تصدير المحرر، ص 16)، وقد استطاع من خلال ذلك أن يكتشف الصلة بين تصور كل من كانط وبتلر للضمير الأخلاقي، واستفاد رولز من ذلك في بلورة مفهومه عن "السيكولوجيا الأخلاقية" الذي طوره في سياق البحث عن أساس أخلاقي وفلسفي لتصوره السياسي للعدالة، فالعدالة والأخلاق لا تناقضان الطبيعة البشرية، وقد تكونان مفيدتين لخير البشر. وفي ذلك يقول فريمان: "جدير بالذكر أن مناقشة رولز التسوية التي طرحها بتلر بين الفضيلة الأخلاقية و'حب الذات'، مشابهة لحجة رولز في ما [يخص] انسجام الحق والخير" (تصدير المحرر، ص 17).

يتفق رولز مع بتلر في هذه النقطة، ويكشف عن مدى خطأ النقاد الذين يصورون مشروعه بأنه مدفوع بنظرة فردانية قوية. ومع ذلك، يحق لنا أن نتساءل عن مكمن الخلاف بين فردانية هوبز ووجهة نظر رولز المدافعة عن ليبرالية تقوم على عدالة اجتماعية توزيعية، ترى أن استقرار المجتمعات الديمقراطية الحديثة متوقف على مدى قدرتها على ضمان التوزيع العادل لفوائد العيش المشترك والتعاون الاجتماعي وتكاليفهما. وقد حشد رولز، شأنه شأن هوبز، تجربة فكرية تعاقدية لإقناع قرائه بصحة نظريته. ولكن إذا كانت حالة الطبيعة الفردانية لهوبز لا تستطيع تفادي إقرار نظام حكم مطلق قادر على ردع النزعات الأنانية المدمّرة للأفراد، فأنّى يمكن للوضع البدئي غير الاجتماعي الذي يتصوره رولز أن يتجنب ذلك، وينتهي إلى إقرار نظام سياسي ديمقراطي قائم على العدالة والحرية والسلم الأهلي؟ إن هذا السؤال هو مدار نقاش اليوم بين المدافعين عن تصور هوبزي للعقد الاجتماعي أمثال جان هبتون Jean Hampton وجيمس بوكنان James Buchanan ودافيد غوتييه David Gautier، والمدافعين عن تصور رولزي كانطي للعقد الاجتماعي أمثال فريمان وجيريمي والدرون Jeremy Waldron.

أما من جهة الاتجاهات الراديكالية الرافضة لليبرالية وللعدالة إنصافًا، فيعرض رولز أربعة من اعتراضات ماركس على الليبرالية، مقدّمًا ردودًا موجزة عليها (ص 435-436). ويناقش بشيء من التفصيل القضية الشائكة فيما إذا كان لماركس نظرية للعدالة أم لا. وفقًا لرولز، يعتقد ماركس أن الرأسمالية تنتج بالضرورة مجتمعًا غير عادل (ص 480-481)، وأنه عندما يتم التغلب على الرأسمالية وإقامة "مجتمع من المنتجين المجتمعين بشكل حر" (ص 485)، لن تكون هناك حاجة إلى التفكير في العدالة. فهذه الأفكار تنتمي إلى الوعي الأيديولوجي الذي سيتلاشى مع الرأسمالية، شأنه شأن الاغتراب، وسنحقق مجتمعًا يغيب فيه الاستغلال، ويشترك فيه الجميع على قدم المساواة في ثروة المجتمع وفي إدارة شؤونه. وبهذا يبدو المجتمع الماركسي مجتمعًا عادلًا، لكنه بطريقة تثير الاهتمام مجتمع "يتخطى العدالة"، والسبب هو أن "أعضاء المجتمع الشيوعي ليسوا أناسًا مدفوعين بمبادئ العدالة وفضائلها [...] لكن الاهتمام المشوش بشأن العدالة، والجدالات بشأن ما تتطلبه العدالة، ليست جزءًا من حيواتهم المشتركة. هؤلاء الناس غرباء عنا؛ من الصعب توصيفهم" (ص 501). ومع أن سمة المجتمع المثالي أغرت ماركس، فإن رولز يرى أنها غير مرغوب فيها، فلن تتحقق العدالة دون مواطنين يهتمون بها ويدركون أهميتها القصوى.

وفي الختام يمكن أن نقول إن المحاضرات المجمّعة في هذا الكتاب، رغم زعم محررها، لم تشهد تجديدًا قياسًا لما تقدّم من مؤلفات صاحبها، ولم نلاحظ فيها تغيرًا كبيرًا عما سبق نشرُه لرولز، بل إنها تتقاطع في كثير منها، إلى حد بعيد جدًا، مع المؤلفات السابقة المعروفة له. ولعله لأجل ذلك؛ تردد كثيرًا قبل أن يأذن بنشرها. ومع ذلك فإن الكتاب، يمثل في نهاية المطاف، إضافة نوعية في سلسلة المراجع المفيدة في غرضه وأغراض أخرى متشابكة، وكذلك في سلسلة كتابات رولز المترجمة إلى العربية، وهي إضافة تضع القراء عمومًا، وليس المختصين فحسب، أمام فرصة جديدة للاطلاع على أفكار فيلسوف، ما انفكت تثير لغطًا كبيرًا منذ صدور مؤلفه العمدة **نظرية في العدالة** *A Theory of Justice* (1971).



المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/HGKL7842

عبد السلام الككلي | Abdul Salam Al-Kikli*

مراجعة كتاب
ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع
لكاثرين أودار

Book Review
What is Liberalism? Ethics, Politics, Society
by Katherine Odar

عنوان الكتاب:	**ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع.**
العنوان الأصلي للكتاب:	*Qu'est-ce que le libéralisme? Ethique, politique, société*
المؤلفة:	كاثرين أودار.
المترجمة:	سناء الصاروط.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
عدد الصفحات:	680.

* باحث وأكاديمي تونسي، متخصص في قضايا الفكر الإسلامي.
Tunisian Researcher and Academic, Specialized in Issues of Islamic Thought.
tasanima@yahoo.fr

جاء الكتاب، كما تقول عنه مؤلفته، نتيجة حلقات دراسية أعطيت في مدرسة لندن للاقتصاد وفي دار المعلمين العليا بباريس بين سنتي 2004 و2008، وثمرة جهد امتد أكثر من عشرين سنة من البحث. وهو عبارة عن مدونة فلسفية وسياسية ضخمة، تتضمن استعراضًا تاريخيًا وصفيًا ونقديًا أيضًا لأهم محطات الفكر الليبرالي منذ نشوء فكرة "الفرد" – المفهوم المركزي في هذه النظرية – في القرن السابع عشر، إلى بروز الأفكار الشعبوية وتعمق أزمة الليبرالية في مطلع القرن الحادي والعشرين سواء في أوروبا أو الولايات المتحدة الأميركية.

والمؤلفة كاترين أودار Katherine Odar معروفة في العالم الفكري الفرنكفوني بترجمتها إلى الفرنسية لأهم كتب الفيلسوف الليبرالي الأميركي المعاصر جون رولز Jean Rawls (1921–2002)، ومقالاته، ومساهمتها في حسن تلقي القراء لفلسفته بالفرنسية، من خلال كتاباتها وترجمتها لأهم نصوص الفلسفة السياسية الأنكلو – أميركية التي لا يمكن من دونها فهم هذه الفلسفة ومناقشات رولز. ونخص هنا بالذكر ترجمتها ونشرها لأنطولوجيا تاريخية ونقدية للنفعية في ثلاثة أجزاء، تضمنت أهم النصوص المؤسسة للفلسفة النفعية.

ويندرج كتاب **ما الليبرالية؟** في موجة الاهتمام المتزايد بالليبرالية، إما لبيان قدرتها نظريةً سياسيةً على الاستمرار، وهو الغرض من هذا الكتاب، وإما لإبراز عجزها عن تغيير حياة الناس نحو الأفضل مثلما يزعم نقادها. وترى المؤلفة أن الليبرالية نظرية مقاومة ضد كل أشكال الاستبداد. لذلك هي متأصلة، بحسب رأيها، في أرضية أخلاقية، قبل أن تكون نظرية ذات قاعدة اقتصادية في الأساس. وسيكون تحويلها إلى مجرد نظرية اقتصادية وإفراغها من مضمونها الأخلاقي، في رأي المؤلفة، بمنزلة إعلان نهايتها؛ إذ ستغدو نظرية بلا مستقبل، من جراء النظام الاقتصادي الجائر الذي خلّف الفقر والبؤس في كثير من البلدان التي تبنت الليبرالية نمطًا اقتصاديًا، وأهملت بعدها الأخلاقي الذي تجسده قيم الكرامة والمساواة والحرية ونبذ الاستبداد. أما على الصعيد السياسي، فقد أدى هذا الاختزال لليبرالية في بعدها الاقتصادي من جهة، إلى تراجع الديمقراطيات والصعود المخيف للشعبويات، ومن جهة أخرى إلى العزوف عن المشاركة في الحياة السياسية، بحيث تحوّلت الانتخابات إلى مجرد عملية شكلية روتينية يئس الكثيرون من قدرتها على تغيير حياتهم نحو الأفضل.

لذلك تضمّن الكتاب في الأساس محاولة لإصلاح ما تعتبره المؤلفة "خطأ شائعًا"، وهو الاعتقاد أن الليبرالية في جوهرها نظرية اقتصادية. لقد قُدِّمت في كثير من الأحيان بوصفها الفلسفة "المدافعة عن حرية التجارة وروح المؤسسات، ومبنية على علم الثراء" (ص 20)؛ ما أعطاها سمعة سيئة في أوروبا القارية خاصة، وفي العالم العربي أيضًا مثلما نلاحظ اليوم. ففي حين قُدمت الليبرالية في فرنسا مثلًا بصفتها ظاهرة تاريخية أملتها ظروف وأسباب اقتصادية وسياسية، بدت في العالم الناطق بالإنكليزية مجموعة من التصورات ذات الطابع الفلسفي والأخلاقي، تقدم أسسًا معيارية للفعل الإنساني، وتحولت إلى جزء من الوعي الجمعي والثقافة العامة للمجتمع الديمقراطي الحديث (ص 648).

ولعل غرض المؤلفة الأساس، من خلال دراسة مستفيضة وصفية ومعيارية لرهانات الليبرالية

خلال تاريخها المعقد والمتشابك والمتناقض أحيانًا، هو التأكيد على حظوظها للبقاء وحتى النجاح في المستقبل؛ نظرًا إلى قدرتها الفائقة على التجدّد، لأنها مذهب يقوم على مبدأ أولوية الحرية. وتستعرض المؤلفة هذه القدرة عبر المراحل التي مرت بها النظرية الليبرالية منذ القرن السابع عشر إلى بدايات القرن الحادي والعشرين.

إن أهم ما في هذه النظرية - وهي تختلف في ذلك مع النظريات السياسية الأخرى مثل الاشتراكية أو الشيوعية أو القومية - أنها لم تلجمها برامج الأحزاب المسيطرة على الحكم أو الدوغمائية الدينية أو العلموية. إن قوة الليبرالية التي تعرضها المؤلفة تكمن في أنها تغذت من التطورات المعرفية التي شهدها العصر الحديث والتعددية الفكرية والسياسية والانفتاح على الثقافات والحركات النقدية، المتوافقة تمامًا مع المبادئ الأصلية للنظرية القائمة على حرية الرأي والتعبير والضمير والدفاع عن المساواة على الصُعُد الثلاثة: المساواة أمام القانون، وفي المعاملة وفي الأوضاع، والدعوة إلى الحد من سيطرة الدولة على المجتمع. وترى المؤلفة أن الليبرالية استطاعت عبر تاريخها الطويل أن تبدد كثيرًا من المخاوف التي تثيرها صورة فرد متحرر من أي عقال لا حاكمَ له غير نفسه وأهوائه. فالليبرالية، وفق بعض القراءات، من شأنها أن تجعل الإنسان كائنًا معزولاً غيرَ اجتماعي، ينحصر تفكيره في دائرة ذاته ومنفعته الشخصية، من دون اهتمام بمصير الآخرين. وترى المؤلفة أن هذه القراءة خاطئة ومتعسّفة؛ إذ إنّ حرية الفرد داخل دائرته الخاصة، من دون اعتداء على حرية غيره أو انتقاص من حقوقهم، تظل مسألة تعنيه وحده، ومن حقه على المجتمع أن يضمنها له. فمن حق الفرد أن يحيا حرًا وفق ما يراه صالحًا لنفسه، لا وفق ما يقرره الآخرون له، في مناخ من الاعتراف المتبادل بالحرية وفي نطاق التسامح بين الأفراد. فالكتاب محاولة للبرهنة على أنه "حين يكون الأفراد متحررين من سلاسل العبودية ومن الخضوع لسلطة سياسية أو دينية، لا يعودون ذئابًا متربصة ببعضها كما صوّرهم هوبز في كتاب **اللفياثان**، بل إنهم يستطيعون أن يتعاونوا ويعيشوا بسلام. وعلى هذه القاعدة، تستطيع الحرية الفردية أن "تتفتح وتصبح ثروة للجميع، مؤدية إلى مجتمع إنساني تمامًا" (ص 648).

وهو ما يعني أنّ الحرية وحق الاختيار أساسان في الفلسفة الليبرالية، تحميهما سيادة القانون من كل انفلات أو من مظاهر "التفسُّخ الأخلاقي"، وتجعلهما منسجمين مع حريات الغير. وقد استطاعت الليبرالية، من جهة أخرى، بحسب المؤلفة، أن تبدد الكثير من المخاوف المتعلقة بجانبها الاقتصادي المرتبط بعقلية الربح والبحث عن النفع الخاص وما خلفته المنافسة على صعيد السوق الحرة من تفاوت طبقي وإضعاف لفكرة التضامن، وذلك من خلال إعادة الليبرالية بداية من القرن العشرين تجديد الاهتمام بالطبيعة الاجتماعية للأفراد. وقد أمكنها ذلك إحداث ثورة حقيقية في مفهوم الدولة، لننتقل من نظرية دولة الحد الأدنى، كما هو الأمر في الليبرالية في أصولها الأولى، إلى نظرية الدولة في خدمة المجتمع وسعادة المواطنين. بهذا انهار، في رأي المؤلفة، أحد أسس الليبرالية في صيغتها الكلاسيكية: التوجس من تدخلات الدولة ومناهضتها. وهو ما أسفر، لاحقًا، عن تراجع الفردانية وصعود الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية بعد انفجار القضية الاجتماعية وتنامي الحركات النقابية العمالية. فترسّخت عندئذ مقدمات الحلم الديمقراطي بحياة تقوم على قيم المساواة

والعدالة والمشاركة الشعبية. وهي المفاهيم التي ظلت الليبرالية الكلاسيكية تخشى من تبعاتها على الحرية الفردية، بفعل ما سيؤدي إليه ذلك من تضخم أجهزة دولة الرفاه وتزايد تحكمها في دواليب الاقتصاد للقيام بمهمة إعادة توزيع الدخل القومي لتحقيق العدالة الاجتماعية.

ونتيجة لهذا؛ قبلت الليبرالية الاجتماعية بتدخل الدولة في الاقتصاد، بعد أزمة عام 1929 خاصة، قصد ترويض قوى السوق والحدّ من التفاوت الاجتماعي. وسوف يمتد حقل تدخلها على نحو مطّرد إلى تنظيم سوق العمل للقضاء على البطالة وإلى إنعاش الاقتصاد عبر تشجيع الاستهلاك ودعمه، وتنمية القروض والحث على الاستثمار. لذلك لم تعد مهمتها تنحصر في حماية حرية الأفراد، وإنما إسعادهم أيضًا عبر توفير أسباب الرخاء والاستقرار الاقتصادي وتنظيم الأسواق العالمية. بل إنه أصبح مقبولًا أيضًا أن تتدخل الحكومة في الدائرة الخاصة والمجتمع المدني مثل العائلة، من خلال السياسات الديموغرافية والصحة والتربية والتصدي للعنف الأسري ومقاومة البطالة.

هكذا، سوف تراهن النظرية، بعكس منطلقاتها الأولى، على قدرة الدولة على العمل من أجل "خير الجميع، فتصبح الدولة حاملة للخير"، بما أن دورها هو إشباع حاجات المواطنين، ولم تعد تهديدًا لحريتهم. وعندها أصبح "الرفاه مسؤولية الحكم، لا كما كان سابقًا مسؤولية المجتمع المدني، والجمعيات الخاصة الدينية أو المدنية في مجال الأعمال الخيرية والتضامنية" (ص 291). تلك هي الأسس التي قامت عليها دولة الرفاه والرعاية الحديثة. وبهذا انتقلنا أيضًا إلى تصور للحكم ولدور الدولة "من نظرية الحكم المحدّد إلى نظرية الدولة في خدمة المجتمع وسعادة المواطنين" (ص 290).

هل تنكرت الليبرالية بهذا لعقيدتها؟ وهل سمحت للدولة بأن تكتسح الفضاء الذي جاءت لتحدّ منه أقصى ما أمكن؟ تجيب المؤلفة بالنفي. فمهما يكن من أمر هذا التحول، فهو يعني في نظرها أن الليبرالية مقارنة بكل الأيديولوجيات المنافسة، الاشتراكية أو المحافظة، بارعة في تسامحها التركيبي وليونتها التطورية. لقد تأثرت النواة الأساسية لليبرالية وجوهرها، وهي فكرة الحرية، في جانبيها السياسي والاقتصادي بالمفاهيم المتجاورة عن الديمقراطية والمساواة والدولة والخير العام. هذا الانتصار لليبرالية اجتماعية ويسارية، هو الذي جعل المؤلفة تقف في وجه الليبرالية المتطرفة التي جعلت من حماية الملكية الخاصة ومن دولة الحد الأدنى التي لا تتولى مهمات إعادة توزيع الثروة والدخل أساسًا لكل مجتمع حر، في حين أنها تبتعد عن مفهوم ذلك المجتمع لأن هذه الليبرالية المتطرفة، والتي تُدعى أيضًا النيوليبرالية Néolibéralisme أو الليبرتارينية Libertarianisme، لا تأخذ المفاهيم الأساسية لليبرالية في كليتها وتكاملها، وإنما دومًا على نحو مجتزئ ومبتسر. فهي في نظر المؤلفة تقع "خارج حقل الفكر الليبرالي: غياب الفكر الاجتماعي وعدم تماسك المشروع السياسي" (ص 263).

ويبرر هذا البعد الإنساني والاجتماعي للّيبرالية القيمة التي تعطيها المؤلفة لفكر رولز الذي تخصص له فصلًا من الكتاب (ص 367-424). فهو الذي ناضل من أجل أن يثبت أن الليبرالية لا يمكنها أن تختلط بالليبرالية المتطرفة المنحازة كلية إلى اقتصاد السوق المتحرر من كل ضوابط؛

فالليبرالية الأصيلة لم تجعل قط، في رأي المؤلفة، حرية التبادل والملكية الخاصة القاعدة الأخلاقية لعقيدتها، حتى في زمن بداياتها في القرن الثامن عشر. وهكذا تجتهد المؤلفة في أن تطهّر الليبرالية من أي نزوع متطرف، وأن توجّه التقليد الليبرالي صوب ما يشبه تيارًا معاكسًا لليبرالية الاقتصادية من خلال ما تعتبره ليبرالية أصيلة تكون اجتماعية في الأساس.

وتبدو الليبرالية التي تدافع عنها المؤلفة ذات وجهة يسارية، وهو ما يفسر المكانة المرموقة التي تعطيها لرولز الذي يقدم الصيغة الأكثر اكتمالاً في نظرها للحل الممكن للتوترات الاجتماعية الناتجة من الوجه الأرستقراطي لليبرالية[1] في أصولها الأولى، والتي كانت تنفي العدالة الاجتماعية وتتصدى لكل الدعوات إلى إعادة توزيع الدخل عبر الضرائب. ولكن المؤلفة لا تتوقف عند مساهمة رولز باعتبارها الحل الأخير لأزمة الليبرالية، بل ستنتصر أيضًا للحركات الاجتماعية الجديدة مع ظهور الحركة النسوية، ومع نشاط الأقليات الإثنية والثقافية والجنسية باعتبارها فئات مهمشة. وقد ساهمت هذه الحركات في نظر المؤلفة في زعزعة المفهوم التقليدي للمواطنة، وأجبرت الديمقراطيات على إعادة التفكير في التضامن، فلم يعد يكفي الاحترام المتساوي بالمعنى الذي أعطاه رولز ليتحقق الاندماج الاجتماعي، بل يقتضي ذلك أيضًا التصدي لكل أشكال الإهانة التي يتسبب فيها التمييز على أساس العرق والجنس والدين.

فليس التضامن مسألة اقتصادية فحسب، ولا يتحقق من خلال إقرار دخل الحد الأدنى أو دخل المواطنة، لكنه يقتضي أيضًا التعامل مع الأشخاص تعاملاً لائقًا؛ ما يكسبه بعدًا أخلاقيًا. فالوضع المتساوي للمواطنين هو الكفيل بتحقيق مقتضى الدمج ومشاركة الجميع في تدبير شؤون المدينة. فلا يمكن أن نقيس الصفة الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية، عبر التوزيع العادل أو غير العادل للملكية المادية فحسب. وقد قاد كل ذلك إلى الاعتراف بأكثر الفئات تعرّضًا للظلم والإقصاء الاجتماعي، بوصفهم مواطنين كاملي الحقوق، وبالاعتراف بهوياتهم الخاصة وبالإدماج في حياة المدينة من دون ميز أو إقصاء.

وقد قاد هذا النضال القائم على الاعتراف بالهويات المختلفة، ضمن الحقوق الجماعية، إلى توسيع دائرة الاعتراف لتصل إلى الدائرة الثقافية أو الدينية. فلم يعد ممكنًا الاكتفاء بالمفاهيم الكلاسيكية في الليبرالية، أي الفردية، والحرية، والتضامن وتكافؤ الفرص، بل انضافت حاجات جديدة كالكرامة، والاحترام، والذاكرة، والاعتراف، وأهمية الجماعة، وعلى نحو خاص مسألة الهوية والانتماء. هكذا أصبحت مسألة "مجتمع الأفراد" والعلاقة الاجتماعية تطرح في عبارات جديدة ليست هي عبارات الفردانية المجردة لعصر الأنوار، ولا حتى الليبرالية الاجتماعية للقرن العشرين، وقد تطلبت جهدًا في التجديد وإعادة الصياغة للمفاهيم والمبادئ الأساسية للنظرية الليبرالية. وهو الأمر الذي بدا شديد الصعوبة أحيانًا. فحين تواجه الدول

(1) كثيرا ما يربط النقاد بين نظرية رولز حول المساواة كإنصاف وهي تعني إعطاء الأولية للأكثر حرمانا من خلال التمييز الإيجابي ونظرية رونالد دووركين حول العدالة كإنصاف وتعني تقديم المبادئ الإنسانية على القواعد القانونية الجامدة. يُنظر: رونالد دووركين، **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015)، ويُنظر أيضًا: عبد السلام الككلي، "نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد: قراءة في كتاب أخذ الحقوق على محمل الجد "، **مجلة ألباب**، العدد 8 (شتاء 2015).

العلمانية دينًا كالإسلام مثلاً ومفهومه عن العلاقة بين السياسة والدين، وكذلك فرائضه وظهوره في الفضاء العام كالصلاة في الطرقات والأقبية، والتشبث بنوع من اللباس مثل النقاب أو الشرائع الظاهرة كرفع الأذان، فإن هذه الدول كثيرًا ما تخشى أن تقود هذه المظاهر المعبرة عن الخصوصية إلى ضرب من "الانفصالية"، كما هو الحال في فرنسا اليوم[2].

غير أن المؤلفة تلح على أن الدولة الديمقراطية في كل الحالات، بقطع النظر عن الاختلافات تجاه مواطنيها، المتدينين وغيرهم، لا يمكن أن تقوم على استبعاد الأديان من النقاش العام، باسم حيادية الفضاء العام أو باسم العلمانية؛ لأن المساواة الحقيقية بين المواطنين، برغم انتماءاتهم الدينية المختلفة، لا بد من أن تستند إلى أخلاقيات للنقاش، تجعل التعايش بين المتدينين والعلمانيين والقبول المتبادل بينهم أمرًا ممكنًا. وتعتبر المؤلفة أن دفع المتدينين إلى الدفاع عن عقائدهم في المجال العام سيقود إلى تغيير في معتقداتهم على الصعيد الإدراكي؛ لأنه سيكون عليهم عندها تقديم حجج مقبولة في الحيز العام من الذين ينتمون معهم إلى الدين نفسه، وممن ينتمون إلى أديان أخرى ومن اللادينيين أيضًا. وعلى هذا النحو، نجعل المجتمع دنيويًا، نتيجة تطور ديمقراطي، وليس من خلال نقطة انطلاق مفروضة على الجميع مثلما هو الأمر في بعض صيغ العلمانية.

أخيرًا، لنا أن نسأل: هل استطاعت المؤلفة في كتابها الضخم والمكتوب بلغة يسيرة الفهم، عدا الفصل المتعلق برولز المعقد نسبيًا، أن تقنعنا بأن الليبرالية هي فعلاً نظرية في المقاومة والحرية؟ وماذا تعني الحرية أمام البؤس والفقر اللذين ترزح أكثر بلدان العالم تحت وطأتهما؟ ثم أليست شعوب هذه البلدان في حاجة إلى الغذاء والدواء والسكن ربما قبل حاجتها إلى الحرية؟ قد تبدو الليبرالية كما خبرناها في الواقع بعيدة عن الليبرالية اليسارية الحالمة شيئًا ما، والتي تقدّمها المؤلفة وتنتصر لها. وهي لا تخفي أحيانًا الوجه الطوباوي لليبرالية التي تقدمها. ولكن يمكن أن "تأخذ الطوباوية ألوانًا واقعية" في نظرها (ص 651).

تنسى الليبرالية الاقتصادية في كثير من الأحيان مصالح أغلبية أفراد الشعب، حين تجعل هدفها الرئيس تحقيق أقصى ربح، من خلال تحفيز الاستثمار والاستهلاك، ودعم النمو الاقتصادي وتقليص الدور التعديلي للدولة، وتتجاهل أن ذلك غالبًا ما يكون على حساب الشرائح المتوسطة والفقيرة من المجتمع، والتي تزداد فقرًا وخصاصة. ولا تكون نتيجة ذلك تعميم الرخاء والتخفيف من حدّة الفقر كما تطمح إلى ذلك الليبرالية الاقتصادية، بل تعميم الفقر وتوسيع رقعته. فهل تمثل الليبرالية الاجتماعية التي تدافع عنها المؤلفة بديلاً منها؟ ومن جهة أخرى، يحق لنا أن نتساءل: أنعيش اليوم في ظل قيم التسامح والفهم المتبادل التي تبشّر بها المؤلفة، أم في سياق آخر أهم سماته صعود اليمين المتطرف واستفحال النعرات القومية ورفض

(2) صدّق البرلمان الفرنسي على قانون "تعزيز احترام قيم الجمهورية"، في 23 تموز/ يوليو 2021، وهو يتضمن مجموعة من الإجراءات حول حيادية الخدمة العامة، ومكافحة الكراهية عبر الإنترنت، والتعليم داخل الأسرة، وتعزيز الرقابة على الجمعيات، ودور العبادة ومصادر تمويلها، والتصدي لظاهرة شهادات العذرية، وتعدد الزوجات أو الزواج القسري، وفي حين دعم اليمين الفرنسي هذه الإجراءات اعتبرها حزب فرنسا الأبية اليساري الراديكالي على لسان زعيمه، جان لوك ميلانشون، "قانون وصم المسلمين".

المهاجرين بدعوى مقاومة "الانفصالية" كما هو حال المسلمين في فرنسا، وتعمق أزمة الليبرالية السياسية والاجتماعية؟

لكن رغم كل هذه الاعتبارات على أهميتها، لا يمكننا أن نقلل من قيمة الحرية بصفتها قيمةً إنسانيةً لا غنى عنها في تقدّم الأفراد والمجتمعات. لذلك لا يكون الارتقاء بالبشر إلا بتعزيز حريات الأفراد وحقوقهم ضد نزعات الاستبداد السياسي والمجتمعي. فما يميز الليبرالية في النتيجة، هو مقاومتها لكل أشكال التسلط المتنفّذة والراسخة، سواء كانت سلطة المؤسسات الدينية أو الدولة أو سلطة الأيديولوجيات. ولعل ذاك واحد من ثوابت الليبرالية. لذلك، تؤسس لقيم نحتاجها بلا شك في العالم العربي؛ ما يجعل من الكتاب ذا أهمية بالغة لنا في ظل ضعف الوعي لدى الإنسان العربي بمزايا الحرية الفردية، عندما تكون منظمة بقوانين عادلة، في إطار مؤسسات تحترم كرامة الإنسان وحقوقه الذاتية وتصونها. ويؤسس الوعي بهذا الوجود بوصفه قيمة مجتمعية عيشًا مشتركًا تسود فيه علاقات المواطنة على الخصوصيات الجهوية والعرقية والدينية والطائفية والزبونية السياسية، التي تقوّض المشترك المجتمعي في نطاق استقطابات، لعل أحد أكثر مظاهرها حدّة ذلك الذي نراه اليوم بين إسلاميين وعلمانيين.

ولا يفوتنا في الأخير التفاعلُ مع المسائل المهمة التي يثيرها الكتاب، والإشارة إلى أن مفهوم الفرد المواطن هو السياق الأمثل لطرح مشكلة المرأة وما تعانيه النساء في كل البلدان العربية، وإن بدرجات متفاوتة، من استبعاد من حقوق المواطنة، كما أن حرية الفكر لا تزال مصادرة في العديد من بلداننا من أنظمة استبدادية لا تعترف بالحق في الاختلاف، رغم ادعائها الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. أما حرية الضمير والمعتقد فلا تزال للأسف بعيدة المنال، ولا تزال معظم الدساتير العربية رافضة التنصيص عليها. ومن هذه الناحية، يكتسب هذا الكتاب حول الليبرالية وفلسفتها أهمية خاصة، ويمثل دفاعًا قويًا عنها. لكن حججه مثلما أشرنا، تظل قابلة للنقاش. والأكيد أنه يقدم إضافة نوعية لمعرفتنا بهذه الفلسفة، وللجدل الفكري والسياسي لدينا حول القيم الليبرالية.

المراجع References

دووركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، ترجمة منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015.

الككلي، عبد السلام. "نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد: قراءة في كتاب أخذ الحقوق على محمل الجد". **مجلة ألباب**. العدد 8 (شتاء 2015).



تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بينة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيِّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 – 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000–8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

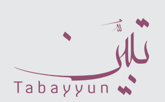
- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%"، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كليًّا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.



(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



Tabayyun is a quarterly, peer–reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well–defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well–supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥–١١ رياض الصلح ٢١٨٠–١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX



تبيُّن
Tabayyun

فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات













- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،
يرجى الاطلاع على قائمة موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:
هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضًا في هذا العدد

دراسات

بسام ناصر

في أخلاقيات الانفصال:
بوكانان والانفصال المتسم بحساسية تجاه الواقع

ترجمات

أشعيا برلين

هل ما زالت النظرية السياسية موجودة؟

ترجمة: حجاج أبو جبر

مراجعات الكتب

كمال طيرشي

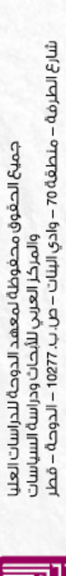
مراجعة كتاب
المجتمع المدني: دراسة نقديّة
لعزمي بشارة

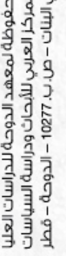
نوفل الحاج لطيف

مراجعة كتاب
محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية
لجون رولز

عبد السلام الككلي

مراجعة كتاب
ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع
لكاثرين أودار





شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العـراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سوريـة	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصـر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		





DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

ISSN 2305-2465
9 772305 246001 42